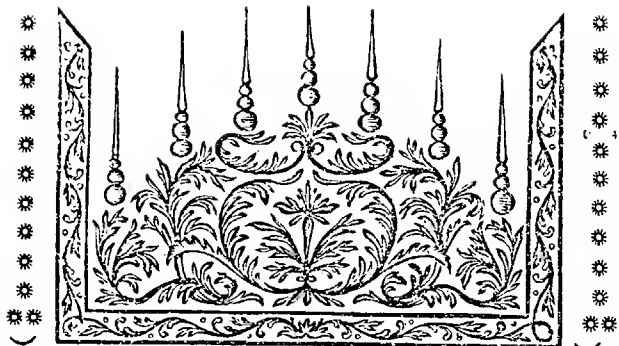


معارف نظارت جلیله سی رخصتیه طبع اولمشذر

صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاح محرم افندیك) دكاننده  
فروخت اولنور



حاشية لاسماعيل الكتنبوي على الجلال من العقائد \*

بسم الله الرحمن الرحيم \*

المدللة على ما هداانا الى سبيل الصواب \* وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب \*  
والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادي لاولى الالباب \* وعلى آله وصحبه  
خير الال وخبر الاصحاب \* وبعد \* فان علم الكلام اشرف العلوم وارقبها \*  
وافضل المعارف واسننها \* وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل \* من  
الاولاخر والاول \* واتى كنت صرقت جل همتي في عنقوان الشباب \*  
في الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب \* وحررت ما يتعلق بغنى المنطق  
والآداب \* وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا ارتياب \* فكهرت ان تكون  
الآلات المهياة مجردة عن الاثر \* بحيث تكون خلافا بلائمر \* ودار في  
خلدي ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام \* حسبا يساعده الطسافة في  
تحقيق المرام \* فلما اتفق لي الشروع في تعليم شرح العقائد المضدية \*  
للولى المحقق جلال الدين الدواني البارع في المباحث العقلية والكلامية \*  
فصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر \* وما نسخ في اثنا للفكر الفار \*  
تذكرة للاجواب \* وتكملة لافكار الطلاب \* والمرجو من الاخوان  
الاجماد ان ينظروا اليه بعين الوداد \* شعر \* وعين الرضا عن كل عيب كيلة \*  
ولكن عين السخط تبدي المساويا \* متوكلا على هادي السبيل \* وهو  
نعم المولى ونعم الوكيل ( قوله يا من وفقنا ) لما ذكره تعالى في البسملة

موصوفا بالرحمة البالغة في الدار بن وجد من نفسه محركا قويا موجبا للأنيل  
عليه فالتفت ونادى في مقام الحمد وقال يا من وفقنا لتحقيق الخ والتوفيق  
والعصمة المذكورين من اعظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حد  
باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جبلا اختار با  
والثناء الدال على المشاهدة بفقدان عبادته التي هي الحمد والتصلة او التسروع  
في التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث  
النسوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان امتكن تراه فانه براك  
الحديث سواء كان كلمة بالبعيد اتى بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبة  
الاولوية والعبودية او كانت مشتركة بين البعد والقرب والمراد ههنا القرب  
بقربة قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل اوربد والتوفيق جعل  
الاسباب موافقة للسبب والمذهب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد  
او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلحج الى سبب التأليف كذا قبل وفيه  
ان التوفيق عبارة عن هذا الجهد الخاص والتفديد بالاسباب والمذهب  
خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول  
الانترامي وايضا السبب المذكور عام لادلاله على خصوصية التحقيق  
باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول  
لاضمحلال العام المستفاد في الخ ص كيف وراحتج في امثاله الى شئ  
من التجريد والتوكيد لاحتج اليه في كل فعل موضوع للتفديد الى الفاعل  
لا سيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض التفيد كقام وقعد ولم يزل به  
احد (قوله التحقيق العقائد) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المتقدمة فتحقيق  
العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية (قوله  
وعصمتها عن التقليد) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل  
والعقائد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى  
وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخلص عنه والابصال الى مرتبة  
الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمتها عبارة عن  
جساعة المستدلين من المكافين الذين توجه اليهم الخطاب بالابمان  
والفروع وعصمتهم عن التقليد لا يسا في عدم العصمة قبل التكليف وقد  
يطلق التفديد على مطابق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جرماسكان  
او ظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الاصول والفروع)  
يتمثل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف

قوله والتفديد بالاسباب  
الخ والصواب وفيد  
الاسباب والسبب  
خارج (محمد اسعد)

قول لم تدع قاعدة من  
الاصول الى آخره لا  
شك ان جميع المسائل  
لا تصنف دفعة بل  
تدرج بها بان يلاحظ  
المصنف واحدة  
ويكتبها ثم يبدعها  
ويتوجه الى مسألة  
اخرى وهكذا الى  
آخر الرسالة واستاد  
السترک والاتيان  
والتصريح والابناء  
الى الرسالة مجازي  
واتما يستند هذه  
الافعال حقيقة الى  
مصنفها فتلخيص  
لغيرا هذه ان المصنف  
في هذه الرسالة لم تدع  
قاعدة ٣

على البعض الآخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب وبمحتمل  
ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر  
في علم الكلام وبمحتمل ان يكون الاصول ما هو من مسائل الكلام خاصة  
والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام كبحث الامامة وما قيل ان الاصول  
عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل قيأياه سياق كلامه بعد فصل  
الخطاب ( قوله صل ) جواب النداء ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق  
الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل  
الرشاد خصوصا في هذا التصنيف او غيره لكنه ادرج هذه الاستغاثة  
في التصانيف لان توفيق علماء ائمه في اتمال هذا التصنيف من جملة الرحمة  
على النبي عليه السلام وفيه ايمان الى ان الرحمة على النبي عليه السلام راجعة  
الى ائمه والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصانيف مقصودا اصليا  
من النداء وخرق عامة المصنفين من ذكر التصانيف على سبيل التبعية ففيه غاية  
ايجاز بديع ( قوله وعلى آله واصحابه ) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل  
مؤمن اتقى ليعم الدعاء بالرحمة لكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة  
الاصحاب وكذلك المبشرين من الآل كالعشرة المبشرة وشهداء بدر  
( قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغني ) لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه  
الغني او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملايم الطبعين بين الغني  
والفقير هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه المحتاجة  
الى العفو والاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بوقا الرحمة واوبواسطة  
الشفاع ( قوله الصديق ) اي منسوب الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى  
عنه ( قوله ملكه الله تعالى نواصي الاماني ) الاماني جمع امنية بمعنى المطاوب  
ولام الاستغراق في محملها شاملة للمطالاب الدنيوية والاخرية والتانصية  
شعر فوق الجبهية وتمليك نواصي الاماني كناية عن تمليك النفس الاماني  
كالاسارى واخيل المقبوضتين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي  
بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني  
فضلا عن كونها اشرا فها كما ان نواصي الخيل ليست بخيل ( قوله  
ان العقائد العضدية ) اي المسائل الاعتقادية التي الفها قاضي عضد  
صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة



في بيده العلم على حال من الاحوال الاحال كونها آية عليها لاعلى نواحيها بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل انت على بعضها وعلى نواحي البعض الآخر منها بان انت على ما يستلزمها او او ماتت اليها ولم تترك من امهاتها اي امهات العقائد الدينية وهي الاصول واهماتها وعلى الفروع مسألة الا وقد صرحت بها وامل المصريح بها هو الاصول وبعض الفروع اذ الاتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة في هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى فهمه المذكور من التصريح والابناء فكلما او في قوله او او ماتت اليها لتفسيح المذكور في الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم مشاز اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وانت عليها وهم جلي واجلي منه ما قبل في دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكد به ولا يعم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذا الحكم بمداني في التعقيب ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ايدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح آخر شبيه بالذم وقد حل هذا الغائل الاستثناء ههنا على المتصل ( قوله قال النبي عليه السلام الى آخره ) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجع السلف كالقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرق الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرق الغير الناجية ( قوله والنبي انسان بعثه الله الى آخره ) اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل الملائكة والجن اذ النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بمد ما اتفقوا على اختصاص النبي بالانسان وعلى انها البسا بمتبا بين لا اجتماعهما في نبي واحد كما دل عليه قوله تعالى \* وكان رسولا نبيا \* اختلفوا في انها منساو بان كاذب اليه جهود المرتلة او النبي اعم مطالعا من الرسول كما ذهب اليه جهود اهل السنة لما دل عليه العطف في قوله تعالى \* وما ارسلنا من رسول ولا نبي \* اذ لو كان مساويا او اعم لما عطف على الرسول لان في احد المتساويين يستلزم في الآخر وكذا في الا اعم يستلزم في الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال رثاه اربعة

٣ من الاصول بمدة  
ملا حفظها سلامن  
الاحوال الا وقد اتى  
عليها بذكر نفسها  
لاعلى جوانبها بذكرة  
ما يستلزمها هذا اذا  
كانت الواو للحل واذا  
كانت لاصق الصفة  
بالوصف فالنبي انما  
لم تدع قاعدة غير ما في  
عليها بل كل ما ودعه  
بمد الملا حضة  
والصادفة منه قاعدة  
ما في عليها وقد جوز  
الوجهان في قوله تدل  
( وما اهلكنا من قرية  
الا ولها كتاب معلوم )  
وعلى التقديرين  
فالاتيان عليها كناية  
عن التصريح بها  
والماصل انه صرح  
في هذه الرسالة بجميع  
الاصول في قبل ان  
قوله لم تدع يدل على  
انها ٨

٤ والاصواب ان يقال  
بدله او اخص  
( محمد اسعد )

لا اشتكت على جميع  
الاصول فلا يصح  
الاستثناء بقوله الا  
وانت عليها وهم جلي  
واجلي منه قول من  
يجل الاستثناء على  
ما حلتاه من الاستثناء  
المفرغ المتصل ثم قال  
هنا في دفع هذا الهم  
انه من قبل تأكيد  
المدح بما يشبه الذم  
كقوله ولا عيب فيهم  
غير ان سيوفهم \* بهن  
قلول من قرا ع  
الكاتب \* اذ لا حكم  
قبل الاستثناء ولا مدح  
ليؤكد بالاستثناء  
ولهذا اختص هذا  
المدح بالاستثناء  
المنقطع واوفرنا  
ان كلامه مبني على  
ما ذهب اليه الشافعية  
من وجود الحكم قبل  
الاستثناء **بند**

وعشرون الفا وقبل كم الرسل منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جازعير اكذا  
في البيضاوي وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خير بان هذين  
الدليين وان قدما في المساواة بينهما لا قدحان في العموم من وجه اما الاول  
فلان في احدهما لا يستلزم نفي الآخر واما الثاني فليجوز ان يكون السؤال  
والجواب عن عدد الرسل منهم لاعن عدد مطلق الرسل فلذا ذهب البعض  
الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور المازدي في تأويلاته  
حيث جوز في قوله تعالى \* جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع  
\* كون الملك المبلغ الى قومه رسول بالاعنى الشرعى بالاعنى اللغوي وذهب  
التفازاتي الى ان للرسول معنيين احدهما مساو للنبى والآخر اخص مطلقا  
فما ذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبى شامل للملك كالرسول كما وهم  
ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبى واما ما قيل ان الاول  
ان يقال رجل في الجنس لان النبى لا يكون من النساء على الاصح فدفوع  
بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى \* وانه كان رجال من الانس  
يعوذون برجال من الجن الآية \* ولا يكون النبى من الجن على الصحيح  
والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل  
ثم البعث في الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد في جميع المواد  
كما في بعث نبييا عليه الصلوة والسلام في مكة الى اهلها وان وجد في البعض  
كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث في التعريف بمعنى  
الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص  
وارادة العام والخلق بمعنى الخلق في الشامل لا واحد والكثير الخاص بطائفة  
او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى ( قوله لتبلغ ما او حاه اليه الى آخره )  
هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الفرض  
عند الاشاعرة التافين لتعليل افعال الله تعالى بالاعراض ومنهم المصنف  
والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة  
التبليغ على البعث ترتب الفرض على فعل فذكر اللام الموضوع  
للتانى واربد الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى \* وما خلقت الجن  
والانس الا ليعبدون \* والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك  
هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر

والنواهي والوصي عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول مثبت  
باسان الملك فوقع في سنة بعد عامه بالبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا  
القبيل والثاني ما وضع بإشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام  
الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانباء عليهم  
الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد قسمين رابعا وسما  
وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلاثة الاول وحيا ظاهرا فالوصي في التعريف  
على المعنى الشرعي الشامل للاقسام لان ما رآه الانبياء عليهم الصلاة  
والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك  
او بإشارته والجار في اليه ان كان متعلقا باوصي فالضمير المجزور عائد الى الانسان  
المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول اقرب  
المذهب واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ يستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه  
يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة على حذف  
صلة الابعاء، ويؤيد ذلك ما وصي في قوله لا يشمل من اوصي اليه فيما بعد لكن  
اورد على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل  
المبعوثين لتبليغ ما اوصي الى موسى عليه الصلاة والسلام لا لتبليغ ما اوصي  
اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول  
ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوصي هناك منوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد  
من الابعاء الى ذلك المبعوث اعم من الابعاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول  
( قوله وعلى هذا ) اي وعلى هذا التعريف ( لا يشمل النبي من اوصي اليه  
ما يحتاج اليه لكماله الى آخره ) مع انه نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه  
جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لا يشمل  
التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول تباعد  
المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه ( قوله اللهم  
الا ان يتكلف الى آخره ) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اي لا يشمل في جميع  
الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر  
في نظم الكلام كما اشرنا اي لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف  
فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية  
كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعينه الله  
تعالى لتبليغ ما اوجاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك اقرب غيرا باذات

او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى  
 اقول والاولى في التفریع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطبقة بمبعوث  
 ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة بمبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ  
 شخص الى نفسه بلا مربية ويندفع الالوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه  
 التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد  
 المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب عنه بمنع كون زيد  
 نبيا ولوسلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه انه قال  
 ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين خليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام  
 غيري فكان مبالغا الى غيره و اقول تمام هذا الجواب مبنى على ان اللام لام  
 الفاعلة وما من نبي الا وقد ترتب على بعثه كماله في نفسه اولاً ثم ترتب عليه  
 التتابع الى الغير وما اذا حل على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان  
 ترتب عليه التبليغ الى الغير فان قوله لكماله في نفسه على هذا يدل على ان الغرض  
 الاصل من بعث زيد كماله في نفسه لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى ( قوله اي امة  
 الاجابة ) وهم الذين آمنوا به في جميع ما جاء به واجابوا لدعوته عليه الصلاة  
 والسلام وهو الظاهر الراجح على ارادة امة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس  
 الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع التشريف  
 والتعظيم اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال  
 بل يدل على ارادة امة الاجابة ما نقله البضاوي في تفسير سورة الانعام عند  
 قوله تعالى \* ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا \* حيث قال النبي عليه  
 الصلاة والسلام افترق اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية  
 الواحدة وافترت النصارى على اثنين وسبعين فرقة كلها في الهاوية  
 الواحدة وفترت امي على ثلاثة وسبعين فرقة كلها في الهاوية الواحدة الحديث  
 فان امة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لاننا نقول الظاهر من  
 اليهود والنصارى امة موسى وامة عيسى عليهما السلام وهم اليهود والنصارى  
 الذين قبل بعثة نبيا صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يرجع هذا الحديث  
 ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل ( قوله وانت تعلم بعده جدا ) اقول ان اراد  
 انه لغاية بعده لا وجه لجل الحديث عليه فيآياه دعوى ظهور امة الاجابة  
 ورجعائها من قبل فأنها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد  
 ان للحمل عليها وجهها لكانه بعيد جدا فالحمل لم يدع قرينه بل بعده

الواصل الى حد الاعتناع كما دل عليه كلمة لوفى كلامه الا ان يقل ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على المسائل بل توجيه البعد المشار اليه في كلامه ( قوله فان فرق الكفر ) أى اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار كثير فإظنك في فرق مجموع الاسلام والكفر وفيه بحث لان الكفر منه واحدة فليكن مجموع اهل الكفر بعد البينة فرقة واحدة والبواقي من اهل القبلة و يؤيده الحديث الذى نقلناه بالمعنى الظاهر منه كما اشترأ وايضا يتوجه عليه ما يذكره في دفع التوهم الآتى ( قوله السين اما لتأكيده ) أى بعمته المجازى الذى هو محقق الوفور لتأكيده الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول متزدد فيه وان كان مطابق الافتراق الواقع في الحال مما وما وتحقق هذا المقام يستدعى بنوع بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآتى بل تدريجى وان المضارع المشتق من الفعل التدرجى ينسب حقيقة الى من انصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة واتى ببعض اركانها وقبل في هذه الحالة هو صلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلوة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فتقول بحتم ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا يتأفيه ما يستفاد من سياق الحديث من اتساق الاصحاب مع النبي عليه الصلاة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فلي الاول يكون شروعههم الواضح عند الخاطبين بالحديث قرينة معينة لمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حل السين على مناه الحقيقى الذى هو تقريب الاستقبال كاللام في قوله تعالى \* والوفى بمطيك الآية فانها قرينة معينة لمل المضارع على الحال وصارفة عن حل سوف على الاستقبال فالمنى ان الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبدل منه الحال كما ذكره النحوة وحينئذ لا بد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وقائمه التأكيده بالبين دون سوف وغيرهما من ادوات التأكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب لى زمان التكلم من ازمة الدنيا بخلاف التأكيده سوف في الآية فانه تشرير

الى ان الاعطاء الذي يستحقه الرضاء وهو مجموع مافي الدنيا والآخرة وان  
شرع في الحال الذي هو زمان نزول هذه الآية لكنه يتم في الآخرة وبخلاف  
سائر ادوات التاكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حل المضارع  
على الحال خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا  
لما اشرنا اليه في البسط وعلى الثاني يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة  
نعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حل السين على  
غير معناه الحقيقي بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذي هو تقرب وقوع الافتراق  
المذكور الى زمان التكلم بالحديث امامه معنى سنشرع الامة في الافتراق المذكور  
واما معنى سيقع شروعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولا شك ان هذا  
التقريب بالنسبة الى ازمة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف  
ولا تكليف في الآخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل  
منصف ما بين البعثة وقيام الساعة واقائل ان يقول لوجه الشق الاول الذى  
هو حل المضارع على الحال والسين على التاكيد لما ذكره صاحب المال والنحل  
من ان الخوارج والعلاة ظهرتا في خلافة على كرم الله تعالى وجهه وابتدأت  
منهما الضلالة والبدع وبعده وقع اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن  
دفعه بان صاحب المال والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع في آخر زمان كل نبي  
ناش من الاختلاف الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على  
رضى الله تعالى عنه ناشية من الاختلافات الواقعة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام  
من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبي  
عليه الصلاة والسلام في قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على  
حل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام في الظاهر لبشمل المنافقين  
كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما على حل الافتراق على اعم  
من منشأه الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه الصلاة والسلام  
بجواز قرينة توجد هنالك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف  
في احتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لاعلى  
سبيل القطع وهذا كما اعتساده المفسرون من حل الآية اولا على المعنى  
الحقيقى ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال  
القرينة حين نزولها فلا اشكال ( قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب

الى آخره) بيان للملافة بين المعنى الحقيقي للابن والمعنى المجازي المراد بين  
 بين القرب وتتحقق الوقوع عو ما بحسب التحقق فان بعض متحقق الوقوع  
 قريب وبالعكس وبعض التحقق ليس بقريب بل بعيد كتحقق العالم في الماضي  
 البعيد فسواء كان بينهما عموم مطابق او من وجه يصلح علاقة بينهما  
 ولذا حاروا الدين في قوله تعالى \* ستكتب ما فارا \* على تأكيد  
 الحكم اذ الكتابة في الحال لافي الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق  
 الوقوع قريب اذ لا بد عيه عاقل ولا يحتاج اليه في المقام ولا ان متحقق  
 الوقوع ههنا كاقرب في متحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة  
 المشابهة كما هي المتعارفة في تجوز الحروف لان وجه الشبه يجب ان يكون  
 اقوى في جانب المشبه به ومتحقق الوقوع ههنا اقوى في جانب المشبه  
 على ان التشبيه في استمارة الدين يجب ان يعتبر بين القرب وتتحقق الوقوع  
 لابن القرب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستمارة  
 بالكناية في مدخول الدين لا على الاستمارة التبعية في نفس الدين وقد  
 اشار الشر يف اليهما في قوله تعالى \* على هدى من ربهم \* الآية (قوله)  
 كما في قوله تعالى الى آخره) اصل ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله  
 لام مؤلفة للقسيم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر قبله وتدل بالوضع  
 على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه الامع احدي نوني التأكيد  
 خلافا لابي على الفارسي فانه جوز دخولها مع مطابق التأكيد سواء كان  
 التأكيد باحدى التوئين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعدين للتأكيد  
 وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف  
 اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تنافيا وجهوا الجمع  
 بينها وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف في الآية على معناها الحقيقي  
 لان الاعطاء الذي يستتبعه الرضاء المتساو في الآخرة واللام ههنا ليس لام  
 القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذي هو لحوق احدي التوئين  
 بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي لانت سوف يطبق الى آخره  
 وهذه اللام ايضا موضوعة للحل فتحمل في الآية على معنى متحقق الوقوع  
 فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في الحال في متحقق  
 الوقوع فكلمة سوف في معناها الحقيقي واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء  
 المذكور وذهب ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الضاهر من اللام

لام القسم وهي داخلة على الفعل المؤكدة بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى  
 التونيين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبلي  
 الذي في الآخرة بل مجموع ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر  
 واعلاء الدين وما ادخله في الآخرة مما لا يعرف كنهه سواء ولا شك ان بعض  
 اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقي وسوف  
 على تأكيد الحكم والشارح ههنا اشار في تأييد كلامه الى ما ذهب اليه ابو  
 علي الفارسي من النجاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزمه ترجيح ما ذهب اليه في  
 الآية على ما ذهب اليه جههور المفسرين ( قوله او بمعناه الحقيقي ) الذي  
 هو تقريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصرحته على ان الافتراق  
 المذكور قريب من زمان التكلم وبإشارته على طريق الكتابة على انه متراخ  
 عن حياته عليه الصلات والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما في حياته  
 عليه الصلات والسلام والمتراخي عنها فذكر الاعم اللازم واريد المزوم فسقط  
 الاوهام ( قوله وما يتوهم الى آخره ) مورد هذا السؤال حل الامة على امة  
 الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على  
 اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على ما يشمل فروعها اذلا وجه  
 الحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجزئية المخصصة  
 وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة لان اصول  
 فرقها اقل وما يشمل فروعها اكثر فلا يصح حل الامة على امة الاجابة  
 ومنشأؤه امور الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في اوائل  
 الاسلام من السنين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتأكيد كما اشرنا  
 الى تلك الاستفادة في فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الادوات فالتوهم  
 المذكور متوجه على كلا شقي التزديد السابق لاعلى الشق الثاني فقط كما توهم  
 الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذلا مجال للحكم باقلية الاصول  
 قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان  
 العدد الواقع في زمان بدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص ابدا وقد اشار اليه  
 في الجواب الثاني حيث قال وان زادوا او نقصوا الى آخره الرابع توهم انحصار  
 الاصول في الاقسام الاولى التي هي كبار الفرق الاسلامية او في الشاملة  
 للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التي  
 بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضها واشار اليه في الجواب



الاول وامله لاجل هذا الظهور عبر عنه بانترهم اما قافية ما جملة اهل الكلام  
 اصولا فلانهم جمعوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية  
 الممثلة والشيعية والخوارج والمرجئة والنجارية والجبورية والمشبهة واهل  
 السنة وجمعوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمترلة  
 وثلاثة للشيعية كما صرح به المصنف في المواقف من ان اصولها ثلث وجمعة  
 للخوارج وحمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبورية وثلاثة للمشبهة وواحدة  
 لاهل السنة فدرا حل الاصول على الاصول الاولية او على ما يشمل  
 الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ما جمعوا شاملة  
 للفروع فلان المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها  
 بحيث يضال بعضهم بمضايا لغيره الى ثلث وسبعين عشرون للمترلة يكفر  
 بعضهم بمضايا لثلاث وعشرون للمشبهة يكفر بعضهم بمضايا لثمانية عشر  
 للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبورية الخمسة وثلاثة  
 للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض  
 تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل  
 السنة الى الاشاعرة والماتريدية فطابق الفرق الشاملة للاصول والفروع  
 اكثر الخامس نوههم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينهما اهل الكلام  
 هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا ( قوله وان حل على ما يشمل  
 الفروع الى آخره ) ايس المراد منه ماهو المتبادر من عد كل اصل ذي فروع  
 فرقة مغايرة لفروعه اذ القسم لا يمد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه  
 الشريفي في شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذي لا فرع له  
 ولفروع الاصول التي لها فروع كما اشترنا اليه والمراد من الشمول شمول  
 الكل لاجزائه لاشمول الكل لجزئياته ( قوله نوههم لامتدله الى آخره ) اي صالحا  
 الاستداده والادليل الذي استند به غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة  
 وتحقق الجواب منع المتفصلة المائة الخاوة على تقدير وعدم الانطباق على  
 تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة  
 لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد غير  
 حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها  
 بحيث يضال بعضهم بمضايا وان كان بعضهم من الاقسام الثلثة او الاربعة  
 بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع

ماعدادها يختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك المدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملا بسا بهذا العدد فقوله التي بينهما مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لصفة مقيدة مسوقة لجرد الاشارة الى ان الاشاعة مع الماتريديّة اصل واحد لاصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التي بينهما مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تقييده بالتى بينهما مخالفة معتد بها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلتكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن البيضاوى ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلوات والسلام ليسا بموثقين الى الثقلين (قوله كلها في النار) يحتمل ان يحتمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والنيات اى هم كانوا في النار ماداموا موجودين بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذلا موت لهم فهم موجودون ابدا لكن جعلها على الدائمة بهذا المعنى بآياه ان دخولهم في النار لا يستعقب الايجاد الثانى لانهم في العرصات ايسوا في النار وان رأوا علائها الا ان يعبر النار من علائها او يحتمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شاملة في الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحتمل على المطلقة العامة اى كلها يكون في النار بالفعل في وقت من الاوقات سواء كان دائما اولا فيدل على مطلق الدخول لاعلى الخلود والتزديد الا ترى مبنى على هذا (قوله من حبت الاعتقاد) اى كونه في النار لاجل اعتقادهم القاسد لامطالقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل الغير الصالح فيحتمل للتعليل ومن منشائية (قوله فلا يرد عليه الخ) هذا مراد آخر على حل الامة على امة الاجابة بان يقال او حلت الامة في الحديث على امة الاجابة فاما ان يحتمل قوله عليه السلام كلها في النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لاشئ من المؤمن الذى لا يؤدى

اعتقاده الى انكار شئ من ضروريات الدين بخلاف النار لان المعتزلة والمجبرية  
 مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تحليلهم اذا حل الفرقة الناجبة على انفسهم وعلى  
 الثاني لم يصح استثناء الفرقة الناجبة اذ ما من فرقة الاو بمضاهيها عاصا داخلها  
 في النار فلا يكون حكم المستثنى مغاير الحكم المستثنى منه فلو حلت الامة عليها  
 يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شييه باطل وكذا  
 الملزوم وانتخير بانه بعد حل الفرق الناجبة على بعض المؤمنين فعلى تقدير  
 حل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الابراد بالتزديد ويندفع عنه ايضا  
 بالاجوربة الاتية فالابراد والاجوربة عنده مشتركة بين المؤمنين لكن ذلك الاشتراك  
 لا يقدح في معارضة الممارض لانه لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض  
 دليله بان يقال هذا الدليل جار في عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح  
 عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة  
 الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حجاجها على معنى  
 ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر حال من المحذور فلا يكون الابراد قدحا في نفس  
 الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الابراد ايضا امور الاول عوم كلمة ما  
 في قوله عليه الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي واستترافها لكل من الاعتقاد  
 والعمل فيفيد بواسطة التمايق على المشتق الذي تضمنه الطرف ان سبب  
 النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح وبفهم منه ان سبب  
 عدم النجاة هو الاخلال باحدهما فكونهم في النار حينئذ نعم من ان يكون لاجل  
 اعتقادهم الفاسد او لاجل علمهم الكاسد الثاني حل الفرقة الناجبة على طائفة  
 مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدى اعتقادهم الى انكار شئ من ضروريات  
 الدين الثالث حل الحاود على معناه الحقيقي لا المجزى الذي هو طول المكث  
 الرابع حل الاستثناء على التحقيق لاصلى التنزيل الخمس ان لا يفر جميع  
 معاصي الفرقة الناجبة في الظاهر والفاء في قوله فلا يرد تغريم على التفسير السابق  
 اى لما كان المراد كونهم في النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير  
 جواب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم  
 انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا اقول  
 دخولهم في النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو ممنوع  
 لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا لدخول ما يرد غير  
 مشترك بين الفرق بل خاص بماعدا الفرقة الناجبة فان الفرقة الناجبة لو اوقفة

عقائدهم عقائد النبي عليه السلام واصحابه لا بد خلون النار لاجل عقائدهم  
وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن اليراد  
المذكور باختيار الشق الثاني ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد  
والعمل كالفهم السائل وحاصله نختار الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء  
اذنا سلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى  
والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة  
مقارنة للتوبة او لا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها مغفورة فلا يدخل الناجية  
في النار لا لاجل الاعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد  
جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل  
اذا لاجماع المذهب صح على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا بد على ان تلك  
الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد  
ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا فان قلت قد كان  
الجواب المذكور منعنا فالواجب على الشارح من طرف العمل اثبات المنوع الذى  
هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لاستبعاده فانه خارج عن  
قانون التوجيه قلت اعله حل الجواب على الاستدلال والمعارضة في المقدمة  
المدلة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زعم باننا لانسلم ان مطلق معصيتهم  
مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب  
عنه بابطال المنع بان المقدمة المنوعة ظنية كالدعوى فيكون معلومة بالعلم  
المناسب للطالب فان القول بالمغفورة احتمال مرجوح جدا لا ينفذ حبه المقدمة  
الظنية وابطال المنع موجب لاثبات المنوع وذلك لان المعارض قد يعارض  
بالادلة الظنية ويجب على المعلن دفعها كالمعارض بالادلة القطعية ولك  
ان نقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول المذكور جوازا يمنع  
الاشتراك بل يمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بمجواز ان يجعل الاستثناء  
على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حل الاستثناء في  
الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذى ذكره غير صحيح  
(قوله ولا بعيد) اى كل البعد ونفى المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد  
ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب ثالث مع تعميم علة الدخول  
من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو ان لا يؤخذ  
الاستبعاد لطول المكث كخالد القائل للمؤمن من متعبا فالعنى كلها كالخالد

المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الاوحد او اختيار الشئ الثاني  
 بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجبة  
 لاجل علمهم بمنزلة الدم لقله مكنتهم بالنسبة الى ضربهم وتلك القلة بالنسبة الى  
 ضربهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد ضربهم وبهذا الاعتبار صرح الفرغ  
 في الصحيح العقائد وان عملة الدخول للاعتقاد والتمل وطول مكث الغافل  
 متمدا من الفرقة الناجبة كما يقتضيه عموم تلك الآية لابنائى قلته بالنسبة الى  
 مكث الفرقة الغير الناجبة لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا  
 واورد على الاجوبة الثلاثة بانها تقتضى دخول سائر الفرق في النار البتة مع  
 ان العفو والشفاعة جائزان في حق كل مؤمن عاص واوكان عصيانه من جهة  
 الاعتقاد واجيب بان قوله عليه الصلوة والسلام كلهم في النار محمول على استحقاق  
 الدخول فيها الا على الدخول بالفعل ومنه شايخ في الآيات والاحاديث واما القول  
 بان العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقائد فبيد جدا ( قوله قيل ومن هم )  
 امل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم فقيه اشارة  
 الى ان السائل انما يطلب المارضى الشخص الذى هو سبب نجاتهم لا مطلق  
 المبرر واذا اجاب النبي عليه الصلوة والسلام بالمبرر السبب وهو كونهم على ما عليه  
 النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف بمبرر يمتاز به الفرقة  
 الناجبة عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التى  
 لم توجد بعد لان عقائدهم لمخالفة لمخالفة عقائد الفرقة الناجبة ولما كان اعتقاد النبي  
 عليه الصلوة والسلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت وقبل افتراق الامة لم يرسل  
 السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد ( قوله الذين هم على ما نافع عليه الخ )  
 اى هم كانوا مستغفرون على ما امكن مستغفر عليه واصحابى مستغفرون عليه وانما  
 قدرنا متعاقب الظرفين اسماء لان النبي عليه الصلوة والسلام عدل عن الجملة الفعلية  
 في الصلة الى الاسمية لصد الدوام واشتغال النبي عليه على ان النجاة منوط بصد الدوام الاعتقاد  
 لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لامن الفعل الماضى وهو ظاهر ولا من  
 المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة المقام لكنه انما يدل على الاستمرار  
 التجددى لا على الاستمرار الدوامى كما ذكر وافي قوله تعالى الله يستهزى بهم الآية  
 ولم يقتصر النبي عليه الصلوة والسلام على نفسه مع اتع التبعوع في كل حال بل  
 عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه  
 مؤيد بهذه الحديث كما كانت مؤيد بغيره عليه الصلوة والسلام اصحابى كانوا بهم

اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى اولئك على هدى استعارة امالية بتشبيه  
 التشبث بالاعتقاد الصحيح والتمسك فيه باستعلاء فارس على فارس جواد في كونها  
 سببا للنجاة بما يخفف والوصول الى ما يرام واستعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح  
 بذلك الفرس ويكون اسخا كقوله على استعارة تخييلية او استعارة تمثيلية بتشبيه  
 حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعمل على الفرس مع فرسه في كونها جامين  
 لاسباب النجاة والوصول فذكر الترتيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل  
 هم لراكبون على ما ناراكب عليه واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ما عدا  
 كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل في حاشية المطول وفي اجتماع الاستعارة  
 التبعية والتشبيهية من هذه الاستعارات الثلاث نزاع عظيم بينه وبين العلامة  
 الفتا زاني والمحققون مع الشريف المحقق \* واعلم ان المراد من هذا القول  
 الشريف انهم الذين دأبوا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تغيره الا  
 بالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انما عليه واصحابي عليه فحيتذ تدخل الاصحاب  
 في الفرقة الناجية فافهم (قوله والاصحاب جمع صحب) يسكون العين كفتح  
 وافراح وهو جمع صاحب بمعنى سواء كان جمعه لفظا كاذب اليه البهض اولم يكن  
 كاذب اليه البعض الاخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول  
 الامر جلا للحدث على الاستعمال الشائع لان قاعلا لا يجمع على افعال عند  
 الجمهور وان حالفهم الزمخشري في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب  
 وذكر المبداني ان هذا الجمع عزيز في الكلام جدا (قوله اوجع صحب بكسر  
 العين كثر وانما تخفيف) اي تخفف صحب بتشديد العين الذي هو بمعنى  
 صاحب ولم يجعله جمع المشدد او لا يكتب واموات وخبر واخيار لانه لم يوجد  
 في الصحاح وان وجد في بعض المعتلات ولا جمع صحب تخفف صاحب لانه  
 كجمله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب  
 يسكون العين تخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين  
 لم يوجد بمعنى الصاحب والاقوال اوجع صحب بالكسر كثر وانما فهو امتخفف  
 المشدد او تخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه مما لا وجه له الثاني انه  
 لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع  
 صاحب او تخفف صحب بالكسر قوله من رأى النبي عليه الصلوة والسلام مؤثما  
 كلمة من لذي العلم فبشمل الانس والجن والملك والمراد بالرواية الملائكة للتأخر  
 الصحابي الاعشى كابن ام مكتوم رضى الله تعالى عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابي

من رأى النبي عليه الصلاة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عنه من  
 رأى قبل النبوة ليدخل راهب الذي رأى النبي عليه الصلاة والسلام في الشام قبل  
 النبوة وآمن به بعلامة النمام ومات مؤمنا به فملى الاول المراد من رأى النبي في  
 وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى  
 مصداقا مترفا به في جميع ما جاء به واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملائفة  
 سواء كان الرواية والابصار في حال البلوغ او قبله كما في محمد بن ابي بكر من  
 الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه الصلاة والسلام بثلاثة اشهر لكنه رأى النبي عليه  
 السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان  
 اعم من الاستئلال والتبهي الحاصل بديمية الابوين وسواء طال صحبته مع النبي  
 عليه الصلاة والسلام او لم يطل بان تكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذا الملائفة  
 لا يقتضي الصحبة كما في ملافة الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على  
 من رآه عليه الصلاة والسلام مؤمنا به ثم ارتد ومات على الكفر فهو ذهابه تعالى مع انه  
 ايسر صحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لا على المنقطة وبالترام  
 انه صحابي وقت الايمان لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده ولا ينبغي فساد  
 الجوابين اما الاول فلان حل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا ثم ارتد ثم  
 آمن ومات على الايمان مع انه صحابي قطع مع ان الحال الدائمة ما يدوم اصحابها  
 في نفسها لا بارادة التكلم واما الثاني فلان وياؤه على اطلاق المؤمن فامد لان  
 اطلاق المؤمن بدور على الانصاف بالايمان وذلك الانصاف يزول بالارتداد  
 فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضيه  
 الامر يفانما بدور على الانصاف بكونه رايا حال الايمان وذلك الانصاف لا يزول  
 بالارتداد والى الم يصدق قولنا ذلك المرتد رأى النبي عليه الصلاة والسلام حال ايمانه  
 بل هو وصف بدوم بعد الرواية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد  
 ايضا على ان كونه صحابيا في الجملة يوجب دخوله في عموم الاصحاب في قوله عليه  
 الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابي لان المعتبر في صدق عنوان الموضوع هو  
 الصدق بالفضل وافر في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعي  
 البطالان ولذا قال الشارح في الحاشية الاولى ان يعقده بقولنا وبقي  
 على ايمانه لا بدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يغال  
 يجوز التعريف بالاعم ههنا لان القرض تميز الاصحاب عن سائر  
 الماهين لاعتق كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقا  
 صحة الاطلاق شرط لحدوثها وايس كذلك فان بقا شيء لا يكون

شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك اوضح اطلاق الصحابي بمجرد الرواية مؤمنا وهذا فاسد عند من اعتبر في التعريف قيد آخر فان اطلاق الصحابي على هذا يشترط بامر بن احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما بقاء على الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولا بأس به ثم ان القيد الذي ذكره الشارح اولى بما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام الملافة له عايد الصلاة والسلام ليلة المعراج بحسبه الشريف ومؤمنين به عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد الملافة لا يقال لترتيب في الواو وهم قد علموا قبل موتهم بمئة نبيا عليه الصلاة والسلام بطريق المعجزة ومانوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف وان كان موته قبل الملافة لانا نقول الموت السابق على الملافة موت اجسادهم لاموت ارواحهم والكلام في الثاني ( قوله وهذه عقائد الفرقه الناجية ) لا يخفى ان اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقه الناجية قد علم من الحديث وانما الشك الواقع بعد افتراق الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقه الناجية هذه ففي الكلام قاب وقد قبله السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة في الترغيب في الرسالة بالابناء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقه الناجية كما تنساب المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا قلب ( قوله اشارة الى مقاصد الرسالة ) لالي الموصول في الحديث لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف من التخصيص على ما يوجب الترغيب في رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتفجير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة ان يحصل حينئذ الفائدة والتخصيص اشارة بزيادة المقاصد الى امور الاول اشتمال الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الاجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة وانما الواجب هناك اعتقاده انه تعالى لا يجب عليه ولا منه شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث الامامة لاسيما منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع في الآخرة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان رضي الله



عند شوري بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة من رضى الله تعالى عنه في الشفة  
 وعلى كرم الله تعالى وجهه في الرابعة غير مألوفة للذين ماتوا اقباحها من الاصحاب  
 وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقه الناجية هي العقائد التي دام عليها النبي عليه  
 الصلوة والسلام وجميع الاصحاب الثاني ان مقاصد الرسالة ما اشير اليه او لم يصرح  
 بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله تعالى  
 واجب وامثاله من العقائد المتدرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه اثنا  
 ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة  
 وان كانت عبارة عن الالفاظ في الاصح الا ان المقصود الاصل من تلك الالفاظ  
 هو المعاني والمسائل (قوله والمراد من العقائد) يعني ان العقائد جمع عقيدة بمعنى  
 الاعتقاد لكن في كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المتقدمة مجازا بذكر الشرط  
 او الجزاء المعنى واردة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على  
 الآخر وان كان الموصول في الحديث ظاهرا في الاعتقادات (اعلم ان رسالة اما  
 عبارة عن المعاني او الالفاظ والنقوش ولا فائيل باحتمال كونها ادراكات او ملكات  
 كما ان العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولا فائيل باحتمال كونه الفاظا  
 او نقوشا وقد اشتهر بين المحاصرين توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل  
 من المبدأ والخبر على واحد من محملاته وتصحيح فيما ريد بهما التفسيران بالذات  
 بارتكاب الجور في احد الطرفين او في الاسناد او في المذهب والشارح ههنا جرى  
 على مقتضى الظاهر وجعل اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسبة  
 الخبرية واختار في تصحيح الجمل الجور في طرف السند لان اطلاق اللفظ على  
 معنى الاعتقادات يجوز شائع فلما محتاج الى القرينة فهي الى الحقيقة اقرب لاسما  
 ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين ومنهم الشارح (قوله  
 ما يتلقى الغرض بنفس اعتقاده) الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة  
 قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية فبقرينة اضافة  
 العقائد الى الفرقه الناجية يبادر الاحكام التي عند الشارع مع شيوعتها في هذا  
 المقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع فمع ان قسم بقصده  
 الاعتقاد وقسم بقصده العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنوطة الى الشرع  
 منها ما يتلقى بالعمل ومنها ما يتلقى بالاعتقاد وكذا في شرحه للعقائد نسبة  
 لكن باضافة الكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلا يترجمون ان  
 بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتلقى الغرض بنفس اعتقادها لا مطابق

١ الفاني قوله فبقرينة  
 تطلبية والمعنى ان بقرينة  
 الاضافة في كلام  
 المصنف يتبادر  
 الاحكام التي عند  
 الشارع

الاحكام التي تتعلق الغرض بذلك لانها شاملة لاحكام الحكمة النظرية فلا يصح  
 قوله ونسبى الى آخره ثم للحكم على ما ذكره الخبالي ثلثة معان الاول نسبة امر  
 الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا وقوعها ومن زعم  
 انه مغاير للاول وان الحكم معان اربعة فقد سهى الثاني ادراك وقوع النسبة او لا  
 وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين  
 بالاقتضاء او التحخير كالوجوب والاباحة وغيرهما من التذنب والكرهية والحرمة  
 وهذه احكام خفية اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وهى المرادة  
 من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار  
 الاصولية فى الاحكام التى موضوعاتها افعال المكلفين ومحولاتها الوجوب  
 واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على  
 المسلمين وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات  
 والصفات وحدوث العالم وفنائهم مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثانى لان السمة  
 بالاصولية والفروعية انما هى المسائل والنسب الخبرية لا ادراكاتها ولانه بآية  
 قوله بنفس اعتقاده لان اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعى ان يكون  
 عبارة عن المعتقد وهو النسبة الخبرية لا ادراكها والقول بمنع الاستدعاء  
 مستندا يجوز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذى هو  
 عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعانى ببيان من قبيل اضافة العام المطلق الى  
 الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذى هو  
 كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة  
 فى تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد به جزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة  
 اللفظ الى ضمير الموصول يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واطضافة  
 المعنى اليه يقتضى ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد  
 ان يحمل احدى الاضافتين على البينانية لكن بتخصيص الموصول باللفظ  
 الموضوع او بمعناه لتلازم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول  
 على عمومته او اضافة احد المتساويين او المترادفين الى الآخر اذا اخص بمطلق  
 اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند  
 النجاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد  
 من العقائد هى النسب الخبرية الشرعية التى تتعلق الغرض بنفس اعتقادها  
 ثم الغرض انما يعمل به الفعل الاختيارى فالمراد الغرض من تدوين  
 تلك الاحكام او تحصيلها او عملها والمتبادر من الغرض الغرض الاصلى

ومعنى قاطعه بالاعتقاد او العمل ان يمتنع في ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك  
 الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعاق العلم بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى  
 من تدوين الاحكام او تخصيصها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام  
 كما في لغاوم التبر الاية المفصولة لاذانها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر  
 يتوقف عليها او يكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا يتبع كافي لغاوم  
 الاية كالنطق على ما اشار اليه الشريف في حاشية الكبرى فان الغرض الاصلى  
 من تدوين الاحكام الشرعية او تخصيصها اعم من اعتقادها ومن العمل بها وبذلك  
 على ان المراد من التعاق ما ذكرنا ماذكرنا مذكرا من تصنيف في الواقع من ان لرادباء فائدة  
 ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ( قوله من غير تعاق بكيفية العمل )  
 الظاهر الظرف المستتر حال من الضمير المجرور وكلمة من متشابهة وغيره  
 الامر المماثل اى حال كونه ناشيا من امر مماثل لتعاقه بكيفية العمل ويلزم ان ينشأ  
 من ذلك التعاق ويلزمه في الجملة ان لا يوجد ذلك التعاق اذ لو وجد  
 لنشأ منه فامثال هذه العبارة : بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعاق على  
 ما اشار اليه العلامة التفنيزاني ويمكن ان يكون من معنى الباء على ما في المتن  
 وكلمة غير المجرد التني اى حال كونه ملا بسا بعدم التعاق بالكيفية ثم انه ليس  
 المراد من التعاق المنفى هو تعاق الغرض كما يتبادر من استناد التعاق قبله الى الغرض  
 بل المراد تعاق الاحكام التى كان الوصول عبارة عنها بقرينة استناد  
 التعاق بكيفية العمل فى ما يابها الى الاحكام حيث قال ويغابها الى الاحكام  
 المتعاقبة بكيفية العمل الى آخره وايضا لا معنى لتعاق الغرض بكيفية العمل  
 سواء حلت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية لافئمة بالعمل على ان يكون  
 عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامنا لهما او بمعنى  
 مضمون قضية فائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او حجات الاضافة على  
 اضافة الصفة الى الموصوف كحصول الصورة اما على الاولين فظاهروا الالتكان  
 الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكائين او القضاء بالحكمة  
 بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض  
 من تدوين الفروع هو مطاق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف حرف موافق  
 الكيفية فى قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلافه نفاق الاحكام  
 بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها امتدادة بالكيفية لقائمة بالعمل تعاقى عبارة  
 بالمحمول وبالمعمل المكيف تعاقى النسبة بالموضوع وبالقضية تعاقى الجزر، للكل

١ قوله فامثال هذه  
 الخ ظاهر ان يقول  
 فكلية غير فى امثال  
 هذه العبارة هما تين  
 الواسطتين كناية  
 عن نفي مدخولها  
 ( لمحمد احمد )

وذلك لان العمل المأخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو  
 اشارة الى موضوع الفقه التحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة  
 عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور  
 هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفى  
 تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفى تعلق جميعها لوجود التعاق  
 في بعضها كما في قول المصنف في اواخر الرسالة الامر بالمعروف والواجب واجب  
 بالنسبة مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمصحح على  
 الخلفين جائز وان لم يذكرهما المصنف كما وجد في بعضها الآخر تعلق بكيفية  
 الفعل القلبي كقول المصنف النظر في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد  
 كما في قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية  
 العمل احكام فرعية ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام  
 عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر  
 الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة  
 فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيال ولا يلزم عدم امتياز تلك  
 الاحكام المتعلقة بكيفية من الاصولية عن الفرعية اذا لكل يمتاز عنها بتعلق  
 الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقاء النفس لانه في الحقيقة تأكيدي  
 معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد ما يترتب  
 عليه مجازا كالعمل فيبدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل  
 الثاني ان المتبادر من الغرض هو الاصلى والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض  
 باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلى من تدوينها وتخصيلها هو العمل  
 والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد  
 النفس ايضا ولان ان تمييز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق  
 الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال ما لا يتعلق بكيفية  
 العمل لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في الاصلية  
 ما ليس منها كلاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلى منها انه تمييز  
 الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفاد  
 من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول  
 حق من جملة الاصلية والغرض الاصلى من تلك التفاصيل اتعاظ النفس المؤدى  
 الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما في شرح المواقف

من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع في قسمي الاصلية وافرعية ولذا حذف  
 شارح المقاصد اداة المحصر ولغائل ان يقول في هذا كان هذا القيد من الشارح  
 مستدركا لا طائل تحت اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتسهيل الفحص خرج كلها  
 بقيد تعاقب الفرض بنفس اعتقاده والجواب ان ايس الفرض من هذا القيد  
 الاحتراز عن شيء بل هو اطلب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان  
 عامة الفرعية متعاقفة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر في ذلك ان بعضهم  
 كالعلامة التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعاقب بالاعتقاد والفرعية  
 بما يتعاقب بكيفية العمل ولا يخفى ان التعاقب في التفسيرين متباين لان تعاقب  
 الاحكام بالاعتقاد تعلقها بالفرض من تدوينها او تحصيلها او تعاقبها بكيفية  
 العمل تعلقها باحد طرفي القضية او بنفسها واللايق ان يكون التعاقبان في  
 التفسيرين من نوع واحد كما ان اللائق في تفسيرين من الامرين المتقابلين ان يذكر  
 فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وايس تعاقب الاحكام بالفرض  
 مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح المتحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة  
 لفظ الفرض الى توجيحه هذين التفسيرين بان تعاقب الاحكام بالاعتقاد محمول على  
 تعلقها بالفرض من التدوين او التحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس  
 باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بفرقة المقابلة وهو عدم تعاقب  
 تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حل ما في شرح المقاصد على التعاقب بالفرض  
 في التفسيرين كان التعاقبان من نوع واحد وجوز المولى الخيال هناك جعل التعاقبين  
 من نوع واحد هو تعاقب الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الالزامي بطرفي  
 القضية او بنفسها لكن بحمل الاعتقاد على معنى المعتد ولا يخفى فساد لان تعاقب  
 الحكم بالقضية المعتد او بطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج  
 بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سبق لاجراجها وانما يخرج  
 بقيد تعاقب الفرض بالاعتقاد في كلامه هو ان تفسير الفرعية بمد ذلك يصدق على  
 بعض الاصلية المتعاقفة بكيفية العمل كلاحكام التي ذكرناها فلا بد من ذكر تعاقب  
 الفرض باميل في ذلك التفسير ايضا ليجرح ذلك البعض وليكون الثقل باعتبار  
 كل من القيدين المأخوذتين في تفسير الاصلية ولا يخص الابان بقية جرة المقابلة  
 في قوله وتعاقلها الخ تشع باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرعية وقيد الحبيبة  
 ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعاقب الفرض الاصلية من تدوينه

في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المخصل تابع لغرض اهل الفن في الاصاله والفرعية فعلى هذا يكون التفسير ان مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطينا الكلام لان المقام من منزلة اقدام ( قوله وهم الاشاعرة ) اى الفرقه الناجية الاشاعرة ففيه تعريف المسند اليه باللام ليكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا القصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير لان لام الفرقه الناجية في المرجع للاشارة الى المهود والخارج الذى هو الفرقه الواحدة المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهى الاشاعرة ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة او غيرهم منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقه الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدى فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقه الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلام السلف والاصحاب الماتريدي اوجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلها من جملة الفرقه الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لوجه لجل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعر - دور البشمل الكل مع ان التاء باء بل هى علامة النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة ( قوله وهو منسوب الى الاشعر ) اى الشيخ الاشعرى منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعر - دور او من الشعر بكسر الشين او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذي شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية سمي بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه يجعل كل منهم

يسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بهما التاء، علامة للقل كما في املاية  
 ( قوله وقيل الى جده ) اي منسوب الى جده القريب ابن موسى الاشعري من  
 الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة انحر بعض اوجوه  
 الاول انه يؤدى الى اجتماع ثابى النسبة وحذف احدهما للتخفيف الذى انه غير  
 متضمن اوجه تسمية جده بالاشعري الثالث انه غير متضمن اوجه تسمية اصحاب  
 الشخ وتابعه بالاشعرة لان الاشاعر جمع اشعر لاجمع اشعري بخلاف الوجه  
 الاول فى الكل ( قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ ) لا يحمى عليك  
 ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظرى لا يحكم به شئ من  
 الفرق الا بدليل لاح له فليس المراد سؤالا عن كيفية مطابق الحكم المشترك  
 بين الفرق بل عن الحكم بايقن المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة  
 بقيا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلهم المعارضة لدليل المصنف  
 فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه باذلة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة  
 وايضا بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سباق الحديث بخلاف ادعائهم  
 والمراد من السؤال كيف حكم وابقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا  
 مجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب  
 حينئذ ان ليس فى حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سباق  
 الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع  
 لمضى المصنف الغير المدال بحسب الظاهر والجواب بايجاب المنوع على وجه يتضمن  
 دفع الممارضات المتوجهة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهوره فرنان  
 الزعم ههنا بمعنى مطابق الاعتقاد او الادعاء لا بمعنى القول والاعتقاد الباطل لانه  
 مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا تدين  
 حقيقة قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الضال للحق فكيف يسئل بدمه ( قوله )  
 قلت سباق الحديث مشعر الخ ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما نأ  
 عليه واصحابي دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقر واعلى اعتقاد  
 النبي عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطنى لا يعلم كيفية الا باخبار رصاحبه عنه  
 والنبي عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه  
 السلام واخبروا بها لامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا  
 بمدوا لانها من غير صر فها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان  
 مراد النبي عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا او مجرد لاحتمال  
 الغير الناشئ عن دليل لا يثبت اليه ولا ينفى القطع والالم يثبت قصص واحد

بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام المفرو الحدود التي من جعلتها الفصاح تندرى  
 بالشبهات فصرفت تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف كصرف كلام  
 هذا المفرد بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح ما توجه عاينه  
 ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق الحديث انما يدل على  
 انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم  
 الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما  
 ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والاخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية  
 ليست غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك  
 انما ينطبق على الخ والاخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى في قوله فانهم يتسكون  
 الخ مشتملان على حكمين ايجابى وسلبى والحكمان الايجابيان في الحصر بين الاخيرين  
 دليل الجزء الايجابى من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبى  
 من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين  
 الدليلين وتقريرهما بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة  
 الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون  
 بذلك هم الاشاعرة يتبع من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى  
 فتأتى بسياق الحديث واما الكبرى التي هي الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق  
 على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة  
 الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولاشئ  
 من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روى يتبع من الشكل الثانى ان لاشئ من الفرقة  
 الناجية غير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التي هي الجزء السلبى  
 من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لا يتسكون بالاحاديث الصحيحة وقس  
 عليه امثال هذا المقام (قوله ولا يسترسلون) استرسل الشعر عدم جمعها والمراد  
 اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمترلة المتشبهين باذيال الفلاسفة الحكيم  
 بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم يفيد ان الشيعة  
 انما يتبعون المنقول عن اثنتي عشرة لا المنقول عن اصحاب النبي ولا عقولهم  
 وفيه ما فيه بل ماسيجى منه من ان الشيعة توافى المترلة في اكثر الاصول  
 يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فلما راد انهم لا يسترسلون مع عقولهم  
 لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمترلة ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة  
 والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان اثنتي عشرة معصومون من الذنب اتبعوهم في الفعل  
 والقول ولم يلتفتوا الى ما روى من الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن  
 الائمة خلاف اعتقاد النبي واصحابه لما اعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على



عصمة خير الانبياء واما عدم عصمة الرواية عن الأئمة و بهذا يدفع عن الشارح  
 ما يمكن ان يقال ان انتمهم زروى عن النبي عايه السلام والاصحاب ( قوله فلان  
 مطهر الحلي ) هو كاطوسي من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد  
 معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اتهم عليه الدليل  
 المرضي المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية  
 لا الاشاعة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة  
 شأنها ذلك فهي الشيعة الامامية اما الصفرى فلما استقر عليه الرأى من ان  
 المراد من الفرقة الناجية في الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فقول  
 فانهم يخلفون الى آخره وفي هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال  
 مع العقل فانهما مع كمال حذاقتهما ووفرة علمهما غفلا عن الدليل المستفاد  
 من سياق الحديث واسترسلا مع عقولهما وحكما بمقدمة وهيمية هي ما استقر عليه  
 رأيهما وسنعرف قوله فاستقر الرأى الى آخره ولا يخفى ما فيه لان عقائد الفرقة  
 الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها  
 فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع  
 الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في واحدة من الاصول فعبه ان  
 حال كل فرقة كذلك والالم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد  
 ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول  
 كما حله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عايه ( قوله قلت  
 الشيعة نوافق المعتزلة في اكثر الاصول ) والظاهر ان هذا الجواب اثبات  
 لمدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم  
 الزامهم وما يقال المعارضة لا تعارض فامر لا يتعدي به كما ذكره المصنف في رسالة  
 الآداب ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لانها الشيعة الامامية  
 لا غير كيف والايق بذلك هو الاشاعة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصفرى اولا  
 ثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يدفع عن الشارح ما يمكن ان يقال  
 كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية  
 مع انها ظاهرة المنع ( قوله واستناد الممكثات كلها الى الله تعالى ابتداء ) اى كل  
 ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اى بلا توسط شئ آخر بتولد  
 منه او بتوقف عليه فليس شئ من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل  
 كل شئ ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود او كان الرأى  
 اعنى الصين منتهى البلاد الشرقية والرأى بقعة اندلس منتهى البلاد الغربية

مع كون الجبل حجبا مانعة عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادي لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فيما يبدون ما جعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع ( قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق ) يعني ان الاجماع ههنا لغوي بمعنى مطابق الاتفاق لا مصطلحي الاصوليين بمعنى ان في جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصره على حكم من احكام الدين اذ لو كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكر في الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع مناسط على جميع ما في الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لاعلى ما عبيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عايه الصلاة والسلام \* لا تجتمع ائمة على الضلالة \* فلو كان الجميع كذلك عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية الخائفة في مسئلة التكوين وفي تعويل بعض افعاله تعالى بالاعراض وكبعض الاشاعرة المخالف في تفضيل البشر على الملائكة وغير ذلك مما يعلم من كلام الشارح في محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث العالم وفناءه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتملق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك ففعله فان المذكورات ايسر كذلك رفع الاحباب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لاسلب كلي بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبة الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطابق الاتفاق نسبة الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ليست حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة نعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى

الاصطلاحى لجواز انحصار المجتهدين في ذلك المصنف قد فوج به ان اراد  
جواز الانحصار في الواقع وان امله المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه  
في نسبة المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقي الذى  
هو المجتهدون الى السلف مالم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصاره  
في علم المصنف فذلك باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل  
السنة واما ما قيل لانهم انه نسبة الى طائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون  
كذلك لو كان الاثمة واهل السنة معطوفين على المجتهدين او على السلف لكن  
بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع  
بالمعنى المصطلح والعطف على ان السلف قبل الابطال بقية ان الاجماع بهذا  
المعنى لا يندب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظاهر في العطف ان  
يكون بعد الابطال قد فوج ايضا بان كلام الاثمة واهل السنة اعم من المجتهدين  
فاو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والاثمة او الى مجموع الثلثة  
يلزم نسبة الى طائفة نعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعى البطلان فملى تقدير  
ملاحظة العطف قبل الابطال لوجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى  
قطعا وهو ظاهر وظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك  
المعنى على تقدير العطف بعد الابطال بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى  
الاصطلاحى والى الاثمة واهل السنة بالمعنى اللغوى على طريقة قولهم اهل السنة  
ثبنا وما باردا ومثله شائع فذلك الاحتمال مبالغ لاسيما على مذهب بعض النحاة  
من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل  
على البعض الآخر في فاعل الاجماع والافتقار محل نظر اذ يقال اجمع عشرة  
وثلاثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفاقان يجوز اتفق  
زيد مع عمرو لكونه بمعنى اتفقا فليأمل فيه ثم نقول فيد اهل الاصول الحكم  
الدينى المأخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهدا وصرحا بان ذلك  
التقييد الاخراج الاحكام الدينية العرفية فاو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحى  
لكان جمع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهدية باحتة عن كيفية العمل بمجموعها  
بهذا المعنى لكن جزمها ايس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر  
بالمعروف الواجب ونهيه بالنهي وذلك نسبة الى طائفة مخصوصة من  
المجتهدين والى طائفة لهمهم وغيرهم ولك ان يحمل كلام الشارح على هذا  
وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ماسوى ذاته وصفته)

يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد  
 بل اجزاء و ليس كذلك والالم يصح جمعه في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر  
 المشترك بين الكل و بين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض  
 وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوي والعالم السفلي  
 الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني  
 في شرح الكشف مع ما ذكره المولى الخبالي وفيه بحث لانه ان حل الموصول على  
 جنس الممكن الموجود لثلاثي يصدق على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق  
 على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه جزئ حقيقي كزيد وان حل على ما  
 يصدق على الاجناس والجزئيات ليصدق على المجموع فكما يصدق على  
 المجموع يصدق على زيد لابقال لانسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئ  
 حقيقي كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه  
 ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب تبدل  
 الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول فملى  
 هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك  
 الافراد متعاقبة اذ الجمعية لاتوقف على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام  
 والقرون ولا يخلص الابان بمختار الشق الاول وينع عدم صدقه على مجموع  
 الممكنات الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كلي له افراد متعاقبة ويدعى  
 انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء على ان الجمعية يتوقف في العرف على وجود  
 افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد لكون بعضها جزءا من البعض الآخر  
 ليست بتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا متبدل بتقليم الاظافر بل بقطع  
 اصابعه على التعاقب لا يصير رجلا في العرف فكذا العالم الذي هو مجموع  
 الممكنات الموجودة المتبدل يتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب لا يصير  
 عوالم في العرف فزاده انه ليس اسما للمجموع بحيث لا يوجد له افراد  
 متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراد  
 الغير المتغايرة بالذات هذان المراد بالجنس كلي يصدق عليه الجنس للعلوي  
 لا المنطقي فيشمل ما يصدق عليه الكليات الخمس ثم نقول يحتمل انه  
 يحتمل قولهم العالم حادث على الوجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على  
 العهد الخارجي للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهو الفرد  
 الشخص المركب من العقول المشردة والنفوس الفلكية والاجسام  
 الفلكية وغير ذلك مما قال الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح

وحيث لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما قيد، النسق لان حدوث  
هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل بحدوث  
بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الوجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث  
بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس  
ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجودا وحدث  
الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد  
حدوث الجنس بهذا المعنى كما سيحكي من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج  
الى تقييد الموضوع بالتقيد السابق اذ ما من حزم من العالم الاو يصدق عليه  
جنس واقفه الجوهر او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث  
كل فرد وينجبه على الاحتمال الاول اباحت الاول انا لانقول بوجود المجرّدات  
من العقول والنفوس والفلكية ولا بوجود المواد التي هي هبولى جميع الاجسام  
الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة في موضوع قولهم العالم قديم  
دون قولنا العالم حادث فيلزم تعابر الموضوعين في محل النزاع مع وجوب  
اتحادهما اذ لا نزاع بدون لزوم التوافق بين القوانين ولو فرضنا اندراج المجرّدات  
في موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان نازع القريبان  
في تجردها فلاندرج فيه الهبولى قطعاً الثاني لوجه موضوع قولنا على هذا  
الفرد المدين المهور لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر  
بال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخرى  
وقول بحدوث الكل الثالث انه على هذا لم يندرج في شئ من الموضوعين نوع  
الصورة الجمعية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان  
الكلية والجنسية تنافي الشخص وان جاز وجود الكل الطبعي في الخارج  
بمعنى كون معروض الكلية في الذهن جزءاً من الفرد في الخارج بناء على ان هذه  
الانواع مأخوذة في دعوى اقدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها  
في الذهن ولذا احتجنا في حل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث  
افرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شئ من  
الموضوعين الشخصين مع ان قدمها مترم في مدعاهم وحدوثها مترم في مدعاهم  
الاهم الا ان يقيد الموضوع بتقييده النسق وبمعنى الاجزاء من الاجزاء الخارجية  
والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حيث الفرد ولا يخفى  
ما فيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسق وغيرهما من قولهم العالم حادث

قوله على الوجبة  
الكلية بحمل اللام  
على الاستغراق  
بمعونة المقام وان كان  
الاصل في اللام العهد  
الخارجي كما تقرر في  
الاصول سنه

قوله والنسق ولا يابى  
تقييد الموضوع  
اذ يجوز تقييده لمجرد  
التاكيد من غير  
احتياج اليه بناء  
على ان العالم لما لم  
يصدق على زيد  
وعمر نوههم ان  
الحكم بحدوث نوع  
الانسان لا يستلزم  
الحكم بحدوث زيد  
وحده فدفعه بان  
من افراد العالم  
بمجموع الممكنات  
الوجودية وزيد جزء  
منه وكذا الانسان  
مركب من العناصر  
الاربعة في التقييد  
تصريح بحدوث  
هذه الاجزاء وان لم  
يحدث الكل من  
حدوث كل جنس  
على ما قررنا سنه

هو الاحتمال الثاني لابان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقة فائده بان كل مالو وجد فرده كان علما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده المحقق كالجبريات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكأهيولى وبشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتي منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ( قوله ولما كان الفلاسفة اصطلموا الخ ) يبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمني او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول له فان لم يكن له اول ذاتي اى متقدم عليه بالذات فتقديم بالذات او اول زمني فتقديم بالزمان ( قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ) ليس المراد كون ذاته وماهية مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمحمولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل الشمس من الثمر فقال ما جعل الله الشمس مشمابلا جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدم عدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذا الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان عدمه اولي بذاته كما ذهب اليه البعض على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد والى يلزم ترجيح احد المتساويين والمرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعي البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعده وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على تأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجزى مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير في حصول الاعداد والاشارة اليه قالوا ان مسبوقية وجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقية وجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر

فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شيء مما اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن النراح ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر ما قلناه من الكتب الكلامية ان الثابتين بالاولوية بعضهم لاجه ورهم وذلك لان القول بتقديم العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل اتفقوا على تقديم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك

اختلفوا في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ) قال في حواشي شرح التجر يد نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعاول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بهد ليس بمعية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعاول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له في المرتبة السابقة الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلة امر خارج اصلا واللعان العدم مقتضى ذاته من حيث هي هي في قلب الممكن بمنزلة بل مراده انه عارض له من غير تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضي تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم ادم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله رتبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول بالاولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل باطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بهد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج مدفوع بان المشروط هو لحوق الاول لا الاولوية واشتراط الاول بالامر خارج لا يندفع في كون الاولوية ذاتية

قوله فتأمل وجبة التأمل ان غاية تقدم العدم على الوجود اشتراط الوجود به ولا يلزم من كونه شرطيا للوجود ان يكون اولى بذات الممكن وبعد فيه فضرر  
سند

الا ترى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة بعدم  
 القصر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب  
 يقتضى اشتراط الاول بامر خارج والالكان ذلك الاول لذات الممكن من حيث  
 هي هي فصل الى حد الوجوب (قوله) ويلنا انه لا يتم استدلالهم على تقدم عدم  
 وكيف يتم ذلك الاستدلال وبما رضى دليل آخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم  
 الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه  
 مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج كافي التقدم بالعلية اولا كافي التقدم بالطبع على  
 المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا  
 المعنى لكان جزء من عاتيه التامة المفسرة بما لا يحتاج المعلوم الى امر خارج  
 عنه فلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعده  
 حينئذ وهو خلاف صريحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى  
 قسمين بسيطة لا تتركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول  
 ومركبة مفسرة بمحملة ما يتوقف عليه وجود المعلوم كالعلة المركبة من العلة  
 الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا واقائل ان  
 يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم عدم والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة  
 ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه  
 باطل في اعتقادهم بشهادة صريحهم فذلك ايضا فاسد والا لما اصرروا على  
 اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول  
 وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صريحهم ان مخالفة الصرايح  
 لا يوجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرايح ولا يخلص ههنا الابان يقال  
 مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال  
 يستلزم نقض الصرايح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لاعلى  
 التبيين فليكن الباطل ما يستلزم الاستدلال معه والشارح ههنا مانع بكتفه هذا  
 القدر لا مستدل على بطلان مدعاهم في الواقع ليتوجه ذلك والوجه انه  
 معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع في حاشيته القديمة للنجر بد  
 حيث قال ويمكن الجواب بانهم اراد وبالعلة ما يحتاج اليه المعلوم في وجوده  
 فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة  
 عنها غير منظور اليها في هذا النظر انتهى يعنى فليكن عدم ايضا من الامور  
 الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا



لكن الممكن منسما لان الاحتياج والامكان لازم لمساهبة كل ممكن فلو كان  
 العدم لازما لاحدهما لكن لازما لمساهبة لان لازم اللازم لازم ولا ينبغي  
 ما فيه من غاية البعد وانه اهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو كان ماني جانب  
 المaul خارجا عن العلة لكن العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فمدفوع  
 بان المسادية تغيب الامكان الاستعدادى والصورية تغيب الوقوع باقل  
 وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى واوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر  
 هو انه يجوز ان يكون القول بتقديم العدم لبعض الحكماء والصرايح لجمهورهم  
 او بالمعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا  
 اراد الحدوث الذاتى وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك قوله اذ يقال  
 اردفه الراكب اذا ركب خلفه) والمردف ههنا هذا القول للاحداث السابق  
 (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره) تفسير بالاعم للاشارة الى ان المقصود  
 الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون  
 الايجاب فيجيب في قول المصنف قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به  
 المصنف للاشارة الى ان حدوث العالم يستلزم اختبار الفاعل وينفى الايجاب  
 كما لا يخفى (قوله بمنية زمانية الى آخره) هى عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند  
 المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ في زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا  
 مغايرا لذلك الشئ طرفا له وكذا الكلام في القليلة الزمانية بمعنى التقدم زمانى  
 والمخرج عنهما التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان  
 ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها طرف للبعض الآخر  
 الغير المتناهية المتجتمعة في الوجود واستلزام الثانى وجود الزمان مع عدمه  
 جملوها قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا  
 واما الحكماء فاجعلوا التقدم والتأخر زمانيين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين  
 لا يجمعان مع شئ منهما التقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان  
 كتقدم الاس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما صك تقدم الحادث  
 امس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم ما عندهم  
 زمانا مغايرا للتقدم والتأخر طرفا لهما ولما كان تقدم عدم زمان على  
 وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لا يجمعان مع شئ منهما  
 التقدم المتأخر جمعا وهما ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم  
 الزمان من جانب الازل او من جانب المستقبل لزم وجود زمان مع  
 عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ما قدمنا من مذهبه جميع ذلك

مفصل في الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التي لا يجمع معها  
 القبل البعد فقد ركب متن عيأ، واشتبه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف  
 ولوحلت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر  
 البطالان ههنا بحث قوى هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضابقان  
 لا يوجد أحدهما في الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر وجود العالم الذي من  
 جلته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود  
 الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى  
 الذي احده المتكلمون والجواب بمنع التضاييف وانما يكونان متضاييفين اذا فسر  
 بكون احد الحادثين في زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث  
 الاخر في زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون هنا واما  
 اذا فسر التأخر لزمانى مثلا بكون الحادث في زمان متأخر بالذات عن عدم  
 الزمان كاهو مرادهم ههنا فالضاييف للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم  
 الزمان الذى من جلته العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضابقان لكنهما  
 قد يتحققان في ضمن الزمانين وقد يتحققان في ضمن الذاتين وقد يتحققان  
 في ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال (قوله كاهو المتبادر الى آخره) اشارة الى  
 دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الاردا ف لان الحكماء  
 كما اصطلموا على الحدوث الذاتى كذلك اصطلموا على البعدية الذاتية فدفعه  
 بان كلمة بعد وحدها متبادرة في البعدية الزمانية لشبوع استعمالها فيها حتى  
 صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث او كلمة بعد المقارنة للعلمين الدالين على  
 الزمان بل لاقدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادرة في البعدية الزمانية بخلاف  
 الحادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور في كتب المتكلمين  
 يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الاردا ف (قوله فان المعنى الاول  
 مجرد اصطلاح الى آخره) قد توهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول  
 على البعدية الذاتية المذكورة في ضمن التقدم الذاتى قبل ويجه عليه ان التبادر  
 المبنى على مجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية  
 الزمانية والحدوث الزمانى فاما ان يندفع التوهم قبل الاردا ف او لا يندفع بعده  
 والحق انه دليل لياقة الاردا ف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما اعرض  
 عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء  
 خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم

قوله والجواب بمنع  
 التضاييف الى آخره  
 ولا يوجب عنه بان  
 زمان عدم العالم  
 يجوز ان يكون فرضيا  
 لانه يستلزم احد  
 الامرين اما ان يكون  
 زمان وجود العالم  
 ايضا فرضيا واما  
 ان يتحقق احد  
 المتضاييفين في الواقع  
 بدون الآخر لان  
 الغروض ليس بمحقق  
 وبالكمل باطل عند

واما دليل التبادر فهو ما قدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما جرح  
 عليه الامة هو الحدوث الزماني ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم  
 تجرده كجف والحدوث الذاتي بمعنى السبوقية بالغير لا بالعدم من مصطلحات  
 المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد  
 في كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك  
 سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة  
 فيه عند الغائل بان لا ساكن في الفلكيات وانما قيد النفوس بالافلكية لان قدم النفوس  
 الانسانية يختلف فيه بين الحكماء كما سيحكي (قوله والاجسام الفلكية) اى المنسوبة  
 الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده كائنات او مفردة في فرد  
 كالكواكب ثم ان الباء في قوله بموادها بمعنى مع والمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص  
 العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع  
 اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية  
 واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء  
 ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة (قوله والعنصرينات) اى والى  
 قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من  
 افراده وترك الاطلاق في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومطابق صورها الجسمية  
 يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما  
 لا يتوقف على صورة معينة ولا يزول بالفصل وزوال الصورة الخلفة فيها لكن  
 جميع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهوى  
 العنصرى المالى لجوف فلك القمر شخص واحد اختلف استمدادات اجزائه  
 بحسب قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمعية لان تعدد الظاهرى في طبقات  
 العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين  
 الفلكيات والعنصرينات فطابق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما  
 حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكماء قدم الهوى العنصرية يستلزم الحكم  
 بقدم ذلك الصنف لا متناع تجرد الهوى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن  
 تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة  
 النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المحققه معها في بعض الاوقات صورة  
 نوعية تارفة مثلا وفي البعض الاخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم  
 محذور ولذا يجوز واحد من نوع النار بالقلب الهوى المحذور لانها تاربا بسبب الحرارة

العارضة له من حركته تشييداً لحركة الفلك ولذا قال وأما صورها النوعية فقل  
 بجنسها إلى آخره فالوجوب في قوله فإن صور خصوصيات أنواعها لا يجب إلى  
 آخره بمعنى الوجوب العقلي أي لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز  
 العقلي لحدوثها لا للوجوب بحسب نفس الأمر حتى يتجه عليه أنه لا دليل على شيء من  
 وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الأمر وفي بعض النسخ وصورها النوعية  
 معطوفة على صورها الجسمانية أي وإلى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى أن كل نوع  
 من أنواع الصور النوعية العنصرية قديم لا جنسها كإذهب اليد القائل الآتي ودلى  
 السخنة في الضمير في قوله لا اشتغالها راجع إلى صورها الجسمانية ولم يتعرض  
 له أراض العنصرية وأشكال العناصر الكرية لأنها حادثة متبدلة كحركات  
 الأفلاك وأوضاعها (قوله فقل إن مراده الحدوث لآخره) وفائدة هذا الحكم  
 الرد على عبدة الكواكب بأنها ليست بواجبة بالذات أو التبيين على تقدم عدم  
 العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حله على الحدوث الخ)  
 إذا قائلون بالتقدم الزمني قائلون بالحدوث الذاتي أيضاً فلو كان أفلاطون  
 أيضاً قائل بالحدوث الذاتي لم يصح استناؤه منهم وانت تعلم أن هذا انما يتم إذا  
 لم يمتدد أفلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية إلا أن يقال على  
 هذا لا يصح المنقول عن أرسطاطاليس من أن الحكماء كلهم اتفقوا على القدم  
 الأرجل واحدًا فليست أم (قوله يقدم النفوس الإنسانية) على طريق التماسخ  
 في الأبدان والبدء المجرد الذي هو امكنة الأجسام عنده مشغولة بها لا متاع  
 الخلا وفي القوانين يلزمه القول بالماديات أيضاً ومن غفل عنه قال ما قال (قوله  
 استدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم اليهود الذي سبق  
 تفصيله بأن يحمل إضافة المذهب على العهد الخارجي لكن الدليل الآتي  
 لا يقوم عليه ستر فومع ذلك أوردته الشارح ههنا وأجاب عنه بوجوه لأنه  
 أقوى أدلتهم مع أن قدم شخص واحد ما سوى الله تعالى وصفاته بناءً في مذهب  
 أهل السنة فلا بد من هدمه وإن لم يدل على مدعاهم المنفصل ولك أن يحمل  
 المذهب ههنا على نقض مدعى أهل السنة من أن بعض اجناس العالم ليس  
 بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لا يقال ليس مدعاهم  
 نقض مدعى أهل السنة على هذا التقدير لأن مدعاهم قدم شخص ما بناءً على  
 أن التزوين في قولهم جميع ما لا بد منه في وجوده يمكن ما لا وحده الشخصية المتبادرة  
 المطابقة لأدعائهم قدم الأشخاص وإذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بأن

قوله فلو كان  
 الصواب أن يقال  
 أفلاطون على  
 الحدوث الذاتي لم  
 يصح استناؤه منهم  
 (بمجد اسعد)

هذا الدليل انما يستلزم قدم جس ما قدم شخص مالا نقول قد اسلفنا  
 ان قدم شخص يستلزم قدم الجس الصادق عليه للتحقق في صفة ( قوله بانه  
 لا يتجاوز ) اي لا يتجاوز الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور كالمذكور  
 قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اي لا يقع الخوا من ان يكون جميع مالا بد  
 منه كما قالوا في قوله وقد حيل بين العبر والزوان اي وقع الخيالات بينهما ثم اضهر  
 بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الافتراض  
 والاستثنائي اما الافتراضي فخواص من صفة منفصلة ذات اجزاء ثلاثة بمددها  
 كبريات متصلات لنتيج منفصلة حقيقة ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء تقويض  
 الجزئين الاخيرين حين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع مالا بد  
 في وجوده حاصل في الازل ولا يكون حاصل لا في وجوده بالضرورة حاصلا  
 حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكل كان الاول يلزم ان يكون قديما  
 وكل كان الثاني يلزم وجود الممكن بلا علة وكل كان الثالث يلزم التسلسل  
 ينتج ان يمكننا ما اما ان يكون قديما وما ان يكون وجوده بلا علة وما ان يستلزم  
 وجوده التسلسل ولما استحال الاخير ان تامين الاول المطاوب والاضهر بحسب  
 المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال او كان كل شخص من  
 اشخاص العالم حادنا ما ان يكون جميع مالا بد في وجود شخص ما منها حاصل  
 في الازل ولا يكون حاصل ويكون حدوثه بلا حدوث شيء آخر او مع حدوثه  
 والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلانه يستلزم  
 وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التفسيرين يجه عليه  
 انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص مالا على التفصيل السابق من مذهبه  
 وماتوهمه بعضهم من ان يمكننا ما شامل على سبيل البديل لكل واحد مما ادعوا قدمه  
 ويثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القدم من الممكنات  
 منحصرا في مادة قابلة لاستمدادات متعاقبة كالعادة انصرفة مع فئت متحرك  
 بحركته بقيد استمدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فعينئذ  
 لا يثبت قدم ماسوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون  
 باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا لقول اذ  
 دليل قاطع على تجردها ولا على ان اصادر الاول لا يكون جسما او جسمانيا  
 ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركه بل بانصالات لكو اكب فانه يلزم قدم المادة  
 مع ذلك بان يكون اتصال بعض الثوابت في فئت الثامن مع زحل في السبع معداد  
 لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذي هو المشتري ثم اتصال المشتري مع زحل

ويمكن ان يقرر على  
 هيئة الاستثنائي بان  
 يقال كلما كان جميع  
 مالا بد منه حاصل  
 في الازل يلزم قدم  
 ذلك الممكن لكن  
 المقدم حق وانما  
 منه اما الملازمة  
 فضهرة او اما حقيقة  
 المقدم فلانه اما ان  
 يكون حاصل في الازل  
 او لا وشأنه باطل  
 لاستلزامه تحقق الممكن  
 بلا علة او لتسلسل  
 فئتين الاول لكه  
 ليس بلام للعجوب  
 باختبار شوقي عند

او مع البعض الآخر من الثواب معد الافلاك الخامس مع كوكبه الذى هو المريخ  
 وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام فى العقول (قوله حاصلًا فى الازل) لم يقل  
 قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والازل اعم منه  
 ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد  
 منه مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة والعلم الى غير  
 ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلول الخ) اذ لو تخلف عنها فاما بان لا يوجد ابدا  
 فلا تكون العلة علة لمدم التأثير يوجد فى وقت آخر اما بانضمام شئ الى العلة  
 فلا تكون علة تامه وهو خلاف المفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح  
 فى اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم  
 التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اى تنقل الكلام الى جنس الامر الآخر  
 الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كى اى يلزم التسلسل  
 وان تكون ابتدائية سببية دالة على سببية النقل لازوم التسلسل وعلى الاخيرين  
 صيغة المضارع فى نقل للجدد الاستمرارى اى تنقل الكلام اليه مرة بعد اخرى  
 يلزم او سببيه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خير  
 الخ) جواب الزامى لهم باختبار شئ ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة  
 اخرى بان يقال فاختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل  
 حينئذ لزومه فى الامور المتجمعة فى الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر  
 حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان فى الوجود وان اردتم لزومه  
 مطلقا ولو فى الامور المتعاقبة فى الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع  
 كيف والتسلسل فى الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس  
 بجواب متعقبى لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة  
 الاتية التحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه فى العلة التامة ثلثة اقسام  
 قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات  
 وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة  
 (قوله فيجئذ لا يلزم الا ازلية جنس الخ) اى لا يلزم مدعاهم الذى هو قدم  
 الاشخاص والانواع والاجناس الممثلة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم  
 نوع واحد لان تلك الممثلة لا يجب ان تكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل  
 نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدم جنسها الذى هو الجوهر لان  
 كل ممكن اما جهر او عرض ولا يجوز ان تكون تلك الممثلة مجرد  
 العوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انما يتم

اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد والذا اختلافا فيه وايضا يجوز  
 ان يكون له اراض تلك المرات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم  
 الازالة جنس هذا المد او اجتنابه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقرر  
 من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدوم العالم  
 فدفعه بان اللازم حينئذ قدوم جنس العالم لا مدعا لكم من قدوم الشخص فلا يتم  
 تقريب دليلكم وانت خير بانه اذا حل مدعى الحكماء ههنا على نغص مدعى  
 اهل السنة يدفع عنهم ما اورده الشارح الا ان يقال انما اوردهوا هذا الاستدلال  
 لبيان مدعاهم السابق لا لما روضة اهل السنة كيف روههم الاقدمون على اهل السنة  
 واذا اورده عليهم ( قوله ونحوه ) اى مثله فان حجت الماثلة على الاصطلاحية  
 التي هي المشاركة في النوع فهذا المد اعشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهذبة  
 وان حجت على الالفية التي هي مطابق المشاركة في شئ ولو في الجنس او في  
 المرض المسمى فهو ان يكون اعشارة الى نوع المد كما قيل في قوله تعالى  
 \* ولا فرق باهذه الشجرة \* كالا يخفى ولك ان تحمل الماثلة على الالفية ونهضة  
 على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما في بعض النسخ من عطفه  
 بكلمة او الفاصلة ( قوله ودعوى ان المرات الخ ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذي  
 منه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المرات يستلزم قدوم شخص الجسم  
 المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المرات لا تنظم الا بحركة سرمدية  
 الثاني انه يستلزم قدوم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة  
 بسبب تلك الحركة لان كل حادث موقوف بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على  
 هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المتصل  
 لان الشق الثالث الذي اختاره الشارح مبنى على ان لا شئ من الممكنات يتم علته  
 انتامة في الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجودا دائما وحاصل سنده  
 الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجودا دائما منتظما في سلسلة المرات فابطله  
 المحجب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لازم ان يكون بعض الممكن الموجود  
 وهو الجسم المتحرك والمادة قديما قبلزم التناقض بين كون كل ممكن موجودا دائما  
 وبين كون بعضه قديما وهو باطل وما حمله على اثبات التقريب فيتم مبنى  
 الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم بطلان تسلسل اللازم  
 واصل الاستدلال مبنى على الحكم بطلانه ( قوله لا تنظم الا بحركة سرمدية )  
 اى بحركة لا اول لها ولا آخر لها متجددة بتجددها تعدد المادة القابلة لتلك المرات

سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كإحدى سلاسل الدورات التي بعضها معد  
لبعض الآخر فإن مادة الفلاك لا تقبل الدورة اللاحقة إلا بعد وجود الدورة السابقة  
وعندها أو مادة أخرى كإحدى سلاسل الصور المتواردة على الهولوى العنصرية  
بأعدادها تلك الدورات لتلك الصور فإن تلك الصور أيضا معدت بعضها  
لبعض بحيث لا يقبل المادة العنصرية اللاحقة منها إلا بعد وجود السابقة  
وعندها فعلى هذا لا تكون سلسلة المعدت الأعراض أو صورها كما هو مذهبهم  
ثم الحركة لكونها عرضا لا تقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هي به ولذا قال  
فيلزم قدم الجسم المتحرك أى بالشخص اذ لو كان بالتويع لاحتاج حدوث افراد  
الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فاما ان يوجد هناك شخص جسم قديم  
متحرك أو لا يحصل شيء من تلك السلاسل في الخارج لانقضاء الأعداد ( قوله  
وبالجملة ) أى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام  
بالاجال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك تلك الحركة الناطقة لسلسلة  
المعدت سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرها مجردا وهذا توسيع للدائرة لثلاث  
يقف للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم  
المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناطقة لسلسلة المعدت حركة  
كيفية مجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس  
الناطقة المجردة في ان الفكر مجموع الجزئتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على  
هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا ينعمى الحركة في مقولة  
من المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد تلك المفولة في كل  
آن يفرض كبديل افراد الحرارة في كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار  
وهو وقت حركته في الكيف ولم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة  
على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة كما اشار اليه  
الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه  
عند المحققين فلا تقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اطلاقنا نقول انتفاء حركة  
النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة مجرد آخر ٧ ولو سلم فانتفاء حركته  
في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركته في الكيف مطاقا ولو سلم فلا يجب على  
المانع التزام ان الناطقة لسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون  
الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ما جوزه الشارح من سلسلة المعدت  
لا يجب تبدلها في كل آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة معدت الصور

قوله لا يقال الى آخره  
اى في رد الحاجة  
الى توسيع السدائرة  
حاصله لا مجال بمنع  
اللزوم بهذا السند  
اذ لا تقع الحركة  
الكيفية حقيقة في  
مجرد اطلاقها  
غير موجه فالتوسيع  
اشغال بما لا يعنى  
او خلاصة جوابه  
توجيه المنع بتعميم  
الحركة الواقعة في  
السند من الحركة  
الحقيقية فالتوسيع  
مهم ( امام زاده محمد  
اسعد )

٧ اى في الصور العلمية  
بقريته التسامح الذى  
يليه ( امام زاده محمد  
اسعد )



عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا عمن من الحركة حقيقة او مجازا  
ويل عليه انه فسد بهذا الكلام رد ما ذكره المص في المواقف حيث قال قد يكون  
نصورات متعاقبة لا يمر مجرد كل سابق منها شرط لللاحق الى ان ينتهي  
الى ما هو شرط لحدوث العالم واعلم انه كما ان في هذا الكلام توسيعا للدائرة  
كذلك فيها قبله لان الحركة الناطقة للمعدن هي الحركة الوضعية للافلاك  
عندهم وقد اطافها وجهها شاملة لها واغبرها كأنه قال لا تنظم الا بحركة  
سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها في حركة كرة الارض  
في النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزوها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا  
او اينية مستقيمة كما جوزوها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كعبة  
لكن الاخيرين باطلان عندهم بالدالة الدالة على تناهي الابعاد ( قوله فهو  
دعوى من غير برهان ) وما ذكره والبيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكنى  
في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكتفه ذلك بل يحتاج الى  
امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعده وهو المسمى عندهم بالامكان  
الاستعدادي وحامل ذلك الامكان لا يكون نفس ذلك الممكن والامكان موجودا  
قبل وجوده ولا امر منفصل عنه بالكلية والامكان كل منفصل حاملا لاستعداد  
كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادة التي تكون جزءا منه بعد وجوده نعم ان  
تخصيص كل حادث من المعدن المتعاقبة بوقته يحتاج الى تخصيص وهو تمام  
استعداد مادة لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد تلك الاستعدادات  
المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء في نفسها لئلا يحتاج الى ناظم آخر وما  
هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها - فترة دائمة ومن حيث اجزائها  
متجددة بتجددها نصبر مبدأ الحوادث في عالمنا هذا انتهى ما لا فيس ببرهان  
مفيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لا يكون علته معدة لجواز ان  
يكون نفس كل حادث علته معدة للحوادث الذي بعده كيف وهم حكموا يكون  
صدور المaul الاول من المaulات القديمة عندهم شرطا لصدور المaul الثاني  
مع ثبائنها وعدم اشتراكها في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المaul  
التأخر بوجود المaul المتقدم في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط  
وجود المaul المتأخر بمجموع وجود التقدم وعدمه في الحوادث المتباينة  
المنفصلة بمجردات كانت او ماديات او مختلفات لا بد لئلا ذلك من برهان فان قالوا  
انما كان وجود بعض المaulات شرطا لوجود الآخر لان لذات احدهم مع ذات

الآخر نوع خصوصية وكال مناسبة تقتضى الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شئ منهما مع غيرهما فنقول فليكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح كذلك لا يقال وايضا ردد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعداد وفي اختصاصه بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتماجه الى معد متجدد متسق انتظام كلها مبنى على اصلهم الفاسد الذى هو كون الواجب بالذات موجبا في افعله بحيث لا يصح له ان يجاد شئ الا باستجماع الشروط وتتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسأمر ما اراد بلامتخصص من المخصصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخا، العنان والمباشرة فانه في مقام الالتزام والاسكات (قوله وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق ان يجوز ان يكون المعدات مهيئة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشتراكية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقى ههنا كلام هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لا بد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صرح ما ذكره من سلسلة المعدات لزعم تقدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعوىين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك المعدات متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان تكون نهاية وجوده معد سابق وحركته بداية وجوده معد لاحق وحركته فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس الزمان لا شخصه وعن جواز قدم جنس المعد لا يتجاشى عن تجوز قدم جنس الزمان اذا فرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذى ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لازمانيا فتوهم فاسد اذا قائل من الحكماء والمتكلمين يكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لازمانيا بل الكل متفقون في كونها زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجمع معه التقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم زمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء في كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خافوهم فيما كان بين

احزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجماعهما فاما آخر معنى عندهم  
 بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون يكون التقدم والتأخر بين تلك الممدات  
 المتعاقبة ذاتيين لازما تبيين الزمان عندهم اما تجدده معاوم بقدر به التجدد  
 المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد متزاع من ذلك التجدد المعاوم  
 كما هو مذهب فخرهم وهو ما سيحيى من الشارح ولا شك في تحقق ذلك التجدد  
 والامتداد في سائر الممدات (قوله الاول باختيار الشق الاول الى آخره) هذا  
 الجواب مبني على ان ازالة الامكان لا يستلزم امكان الازلية بمعنى ان الامكان  
 المفترس بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لما هيته كل ممكن  
 ثابت لها ازلا وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن  
 موجودا في الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آية عن القدم دون  
 الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث  
 وعدم ذلك الوجود بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود بالقياس  
 الى مطابق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل  
 محالا بمعنى منتهى بالذات لا تمتعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقوله  
 المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (قوله وانث تعلم  
 الى آخره) رد للجواب المذكور اما بإبطال السند المذكور باستلزامه اجتماع  
 التقيضين على تقدير الفرض المذكور او باثبات اللازم المنوع بانه بعد فرض  
 تحقق الجميع في الازل لا مساعا لذلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة لا يقال  
 ان اراد ان امكان وجوده الازلي مما لا بد منه في وجوده اللازم الى فهو ظاهر الفساد  
 وان اراد ان امكان وجوده اللازم الى مما لا بد منه في وجوده اللازم الى فسلم لكن  
 المجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما جوز انتفاء امكان وجوده الازلي والجميع  
 الذي فرض تحققه في الازل لا يشمل ما جوز انتفاؤه فالحكم يلزم خلاف الفروض  
 خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا اليراد لانه حمل الوجود  
 المأخوذ في دليلهم على الوجود الازلي بمعنى لا تخاوم ان يكون جميع ما لا بد منه  
 في وجوده الازلي حاصلا في الازل او لا يكون كما يدل عليه جوابه ان في اختيار  
 الشق الثاني وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود اللازم الى بطل قولهم يلزم  
 الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة ان ازالة الممكن انما يلزم اذا كانت العلة تامة  
 المحققة في الازل علة وجوده الازلي لاعلة وجوده اللازم الى وكذا اذا حمل على  
 مطابق الوجود الشامل للوجود الازلي والوجود اللازم الى لا يصح الحكم بذلك  
 اللازم لجواز ان يكون العلة التامة المحققة في الازل علة وجوده اللازم الى من فرد به

للعلة الفرد الآخر الذي هو الوجود الازلي وما قيل الحق ان يحمل الوجود في دليلهم على الوجود الالزامي اذ على تقدير حمله على الوجود الالزامي لم يصح قولهم وان كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الالزامي عدم تحقق العلة التامة للوجود الالزامي ولذا حمله المحجب عليه ولا يردهما الورده الشارح ففيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود الالزامي اظهر مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشارح في الجواب باختصار الشق الثاني والحق ان هذا المحجب حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيده بغير الالزامي او الالزامي ومعنى التزديد حيثئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء الوجود الالزامي او الالزامي حاصله في الازل ولا تكون العلة التامة لشيء من الوجودين حاصله في بيان تماثل الارادة وقت حدوثه لافي الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب باننا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصله في الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الالزامي وكانت العلة المحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الالزامي محالاً والعلة التامة للمحققه علة الوجود الالزامي فلا وجه ليراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود او على الوجود الالزامي اذ لو حمله على المطلق لم يكن ليراده على هذا المحجب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الالزامي او الالزامي لا على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع ارادة المطلق والام لم يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق متحقق في ضمن افراده كما لا يخفى ( قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده ) اي الالزامي اورد عليه انه متناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لا بد منه في الوجود لا يستلزم كونه معتبراً في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلوم في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلوم ما امكن فاحتاج الى العلة فلو جبه العلة فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جهة العلة التامة في دليلهم المذكور حيث قالوا في دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلوم عن علته التامة لانقول حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبة في العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا اتى الامكان اتى تماثل الارادة بالضرورة

ولا تحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة مما لا شبهة فيه  
فالخلق ان ما قسم الى البسيطة والركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم  
ادرجوا الشروط والآلات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم  
بالنسبة الى الماويل الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر  
اصلا بالنسبة الى باقي الممولات ولا سائر اهل الفاعلية المحتاجة الى الشروط  
والآلات فسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (وقوله  
الثاني باختبار الشق الثاني) اي باختبار الشق الاول من شق الشق الثاني ومنع  
مخذوره بان يقال مختار انه لم يكن العلة التامة اوجوده الازلي حاصلة في الازل  
بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة في الازل بوجوده الازلي  
ولم تتعلق به في الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدثت بلا حدوث امر آخر يلزم  
وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك اولا ثم تعلق الارادة في الازل بوجوده  
اللايزال ايضا هو ممنوع لجواز ان تتعلق بوجوده اللايزال بدون تمامها  
بوجوده الازلي فقوله اذن من جملة تعلق الى آخره مع قوله ولم تتعلق الى آخره  
مفيد لصحة اختبار الشق الثاني وبمجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع  
الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شايع  
في مباحثهم لاسيما ان اختبار بعض الشقوق ودفع مخذوره عادة شائعة ايضا  
فبهذه الطريقة الواضحة حذف اصل المنع في كلامه ايجاز واف بالمقصود  
وان غفل عنه القاصرون ففهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختبار  
الشق الثاني ان يتعرض بدفع مخذوره اما منع للزوم او منع استحالة للزوم ومنهم  
من حل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة في دعوى  
الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع اذ لو كان جبيع  
ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق الارادة بوجوده  
الازلي حاصلا فيه اذن من جملة ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والالام يخاف  
عنه الوجود الازلي بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده اللايزال  
ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد اظهر اشتغالها على المعارضة  
لان مخدّف الوجود الازلي اول البحث وكعب الشارح عال عن اشتغالها  
خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التي ذكرها ههنا بما يتعلق بقاوب المركبة  
(قوله من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الى الازل لكن بمعنى المتأخرة  
عن الازل ذاتا لازمانا لما قدمنا ان تقدم عدم لزمان على وجوده وتأخره  
عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الحوادث في تلك لاوقت عن الازل

زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عند هم ( قوله ولا يرد عليه الى  
 آخره ) حاصل الابراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق  
 الارادة في الازل بوجوده اللازالي لانه لو تعلقت في الازل فاما ان يكون متمما  
 علته التامة او لا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع التقيضين  
 وعلى الثاني يلزم احتياج الممكن في وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف  
 ما فرضتم من تحقق علته التامة في الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته  
 فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو  
 ايضا اجتماع التقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فننقل  
 الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل في نفسه قطعاً وبهذا البيان اندفع الاوهام  
 في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق الاول في الابراد بعد ما شتمل السند  
 على الوجود المتيقن بقيد اللازالي واقول حاصل المنع الذي ابطال سنده هو  
 انه يجوز ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيما لا يزال فن يجوز في مقابلة  
 اصل استدلالهم بجوز في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فلا استدلال  
 المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة المنوعة فلتناسب ان يقول في الشق  
 الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه  
 الآتي كما نفضله ( قوله لا نأقول القدرة تؤثر على وفق الارادة ) اى تأثرا  
 موافقا لتعلق الارادة في الحدوث والقدم وسائر اوصاف الوجود المتأثر كما هو  
 الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا في وصف معين كالحدوث والطول  
 والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختبار شق تارة وباختبار شق  
 آخر اخرى كما تبصر به بان يقال ان ازاد المورد بقوله امان ان يكون متمم العلة  
 وجوده ان يكون متمم العلة وجوده الازل فيختار انه ليس يتم لها ونختار  
 ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف  
 المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه هو التعلق  
 الازل بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازل  
 المندرج كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمم العلة وجوده الحادث  
 فيختار انه يتم لها ولا نسلم لزوم ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر  
 على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة  
 فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزوم  
 التخلف المتمتع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه امامي  
 على تجوز تخلف المعلول عن علته التامة بناء على ان التأثر الحادث وقت

الى آخره اعلان الدليل

الذكور للكماء مقرز  
في كتب اقوم بلفظ  
الاجساد بدل الوجود  
الذي اخذه الشارع  
وبناء على هذا الجواب  
عن استدلاله المذكور  
الحق الطوسي بان  
يقال تختار ان جميع  
ما لا بد منه للباري تعالى  
في ايجاد العالم حاصل  
في الازل من غير ان  
يتوقف الاجساد على  
امر حادث فولهم  
فحينئذ لو لم يكن العالم  
ازليا لزم لرجحان بلا  
مرجع ممنوع لانه  
لا وقت لمحقة قبل العالم  
حتى يطاب لحذونه  
في وقته مرجع للزمان  
هناك وهمي محض  
لا وجود له الا مع اول  
الاسماء ولا تمايز بين  
اجزائه الوهيمية الا  
بمجرد التوهم كالتمكن  
خارج العالم فكما  
انه لا قبل له كان العالم  
في مكانه الذي وقع  
فيه كذلك لا قبل له  
لم يوجد العالم قبل  
الوقت الذي حدث  
فيه انتهى ؟

حدوث الماويل كما كانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنه  
عن العلة التسامة المنقصة الى البسطة والركبة وامامني على نحو ان نكون العلة  
التسامة قسمين قسم يتعمق تأخر الماويل عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا  
كما ههنا بناء على ان العلة التسامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده  
الحادث فلو وجد الماويل في الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو في حقه  
تعالى محال مستلزم للجهل الثاني لاشان الاوهية فبذل هذه العلة التسامة تقتضي كون  
ماويلها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف ماويلها عنها اذا وجد ماويلها  
في الازل معها وورد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخل في العلة التسامة  
او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما  
ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التسامة فلا تكون العلة التسامة  
علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيع بلا مرجع بمقصده بوقت حدوثه  
والذا نفق جميع الحكماء والمفكرين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التسامة  
فهو اما من جهة التسامة او لازمهها التأخر كالمال و ايضا تأثير القدرة  
عند الاشعة ومنهم المصنف انما هو بانفسهم تعلق الارادة اليها حيث تفوا  
صفة التكوين بخلاف الاصحاب المتأخرين وحينئذ لا يجوز تأخر التأثير عندهم  
عن تعلق الارادة وورد على الثاني انه اما ان يحصل التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا  
بناء على ان التأثير والتأثر متضايفان يتمتع بوجود أحدهما بدون الآخر ولا يحصل  
في الازل فلا تكون العلة التسامة او وجود الحادث حاصلة في الازل لانقضاء لازمه  
الذي هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلي  
ولايزال عند حدوث الحادث وهذا القسم الثاني هو الموجب لتأثير القدرة عندهم  
وهو التعلق لعل وجود الحادث ومخصص التعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلي  
لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان التعلق المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت  
معين من غير تخصيص كما يجوز فيما بعد في التعلق الازلي ولذا قيد الفاعل بالمختار  
ونجوز ذلك في التعلق الازلي دون التعلق الحادث بحكم ظهر فالتعلق في الجواب  
عن استدلاله ان يختار الشق الثاني من الشق الثاني ويدفع لزوم التسايل  
باستثناء الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا واحدا عن المخصص  
او بكون التعلق الازلي المستثنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ  
لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذي يتفق بقاوب الاذكياء لا مذكر مولدا  
اختاره المصنف في المواقف ولم ياتفت الى مثل ما ذكره ( قوله فان قبل لا بد من

٣ وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ مِنْ ذَلِكَ الْحَقِيقِ مَبْنًى عَلَى ٥٢ هـ أَنَّهُ حَلَّ الْإِيجَادِ لِمَا خُوِّدَ

فِي دَلِيلِهِمْ عَلَى مَطْلَقِ  
الْإِيجَادِ أَزْلِيًا كَانَ  
أَوْ حَادِثًا ثُمَّ اخْتَارَ  
الشَّقُّ الْأَوَّلَ مِنْ  
تَرْبِيدِهِمْ وَمَنْعَ لُزُومِ  
الْقَدَمِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ إِذَا  
تَأَخَّرَ التَّأْثِيرُ الَّذِي  
يَحْصُلُ بِانْضِمَامِ تَعْلَقِ  
الْإِرَادَةِ إِلَى الْقُدْرَةِ  
جَعَلْنَا الْأَزْلَ أَنْتَى الْقَدَمِ  
وَلَمْ يَلْزَمْ أَنْ لَا تَكُونَ  
الْعِلَّةُ التَّامَّةُ الْأَزْلِيَّةُ  
لِلتَّأْثِيرِ عِلَّةً تَامَّةً إِذْ قَدْ  
يَحْصُلُ التَّأْثِيرُ الْمَتَأَخَّرُ  
بِدُونِ حَدُوثِ أَمْرٍ  
آخَرَ فَلَمْ يَلْزَمْ قَدَمُ  
التَّأْثِيرِ لَكِنْ لَزِمَتْ آخِرُ  
الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ  
زَمَانًا فَيَلْزَمُ الرَّجْحَانُ  
مِنْ غَيْرِ مَرَجِّحٍ  
وَالشَّارِحُ لَمَّا اخْتَارَ  
الْوُجُودَ بَدَلَ الْإِيجَادِ  
وَجَعَلَ تَعْلَقَ الْأَزْلِ  
مِنْ جِلَّةٍ مَا حَصَلَ  
فِي الْأَزْلِ لَزِمَ هَهُنَا  
قَدَمُ التَّأْثِيرِ الْخَاصِلِ  
بِانْضِمَامِهِ تَعْلَقِ الْإِرَادَةِ  
إِلَى الْقُدْرَةِ أَوْ تَأْخُرُ  
الْمَعْلُولُ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ  
أَيْضًا لَا يُقَالُ لِمَلَّ كَلَامُهُ  
مَبْنًى عَلَى أَنَّ لِلْإِرَادَةِ  
تَعْلَقَيْنِ لِأَنَّا قَوْلُهُ عَلَى

اخْتِيار (بِأَيْ آخِرِهِ) لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي ظَاهِرِ الْجَوَابِ الْمَذْكُورِ اخْتِيارَ الشَّقِّ الْمَعِينِ أَوْ رَدِّ  
عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَا يَدْفَعُ صِحَّةَ الْجَوَابِ عِنْدَ الْمُنَاطَرِينَ مِنْ اخْتِيارِ الشَّقِّ الْمَعِينِ لِأَنَّ مَنَعَ  
مَقْدَمَةٍ غَيْرِ مَعِينَةٍ خَارِجٌ عَنِ قَانُونِ التَّوْجِيهِ وَحَاصِلُهُ اثْبَاتُ جَمِيعِ مَقْدَمَاتِ دَلِيلِهِ  
مِنْ حَيْثُ الْمُنَاطَرَةُ بِإِبْطَالِ تَوْجِيهِ الْمَنَعَ التَّوْجِيهِ بِأَنَّ يُقَالُ هَذَا الْجَوَابُ مَنَعَ مَقْدَمَةٍ  
غَيْرِ مَعِينَةٍ وَهُوَ خَارِجٌ عَنِ قَانُونِ التَّوْجِيهِ فَلَا يَقْدَحُ فِي شَيْءٍ مِنْ مَقْدَمَاتِ دَلِيلِنَا  
وَحَاصِلُ الْجَوَابِ أَنَّ الْإِبْهَامَ الْوَاقِعَ فِي جَوَابِنَا لِلْإِبْهَامِ الْوَاقِعِ فِي دَلِيلِكُمْ حَيْثُ  
لَمْ تَقْبِدُوا الْوُجُودَ بِكَوْنِهِ أَزْلِيًا أَوْ لَا أَزْلِيًا فَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ مَنَعَ مَقْدَمَةٍ غَيْرِ مَعِينَةٍ بَلْ هُوَ  
مَنَعَ مَقْدَمَةٍ مَعِينَةٍ عَلَى تَقْدِيرٍ وَمَنْعَ مَعِينَةٍ أُخْرَى عَلَى تَقْدِيرٍ آخَرَ كَمَا فَصَّلْنَا (قَوْلُهُ  
وَلَا يَلْزَمُ أَزْلِيَّتُهُ الْخ) شُرُوعٌ فِي دَفْعِ مَحْذُورِ الْاِخْتِيارِ بِنِ ائِى لَا يَلْزَمُ أَزْلِيَّةُ الْحَادِثِ  
عَلَى تَقْدِيرِ اخْتِيارِ الشَّقِّ الْأَوَّلِ الَّذِي هُوَ كَوْنُهُ تَمَامًا وَلا حَتِياجُهُ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ  
سِوَى هَذَا التَّوْجِيهِ عَلَى تَقْدِيرِ اخْتِيارِ الشَّقِّ الثَّانِي حَتَّى يَلْزَمَ خِلَافُ الْمَفْرُوضِ  
أَوْ التَّسْلِيلِ وَوُجُودِ الْمُمْكِنِ بِدُونِ تَمَامِ عِلَّتِهِ فَفِي لُزُومِ احْتِياجِهِ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ  
مُسْتَلْزَمٌ لِنَفْيِ لُزُومِ خِلَافِ الْمَفْرُوضِ وَلُزُومِ التَّسْلِيلِ مِمَّا وَمَا يُقَالُ فِي جَوَابِهِ عَلَى  
تَقْدِيرِ اخْتِيارِ الشَّقِّ الْأَوَّلِ رَاجِعٌ إِلَى الْجَوَابِ الْأَوَّلِ الْمَرْدُودِ عِنْدَهُ فَمَدْفُوعٌ  
بِوُجْهِينِ الْأَوَّلِ أَنَّ الشَّارِحَ حَلَّ الْوُجُودَ فِي دَلِيلِهِمْ عَلَى الْوُجُودِ الْأَزْلِيِّ وَحَيْثُ  
لَا يَصِحُّ اخْتِيارُ الشَّقِّ الْأَوَّلِ بِوُجْهِهِ وَلِذَا اخْتَارَ الشَّقِّ الثَّانِي هَهُنَا وَالثَّانِي أَنَّ الشَّارِحَ  
لَمْ يَلْتَزِمْ كَوْنَ وَجُودِ الْمُمْكِنِ مُحَالًا فِي الْأَزْلِ كَمَا اشْرَأْنَا إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ الْقُدْرَةُ تَوْثُرُ عَلَى  
وَفَقَّ الْإِرَادَةَ وَاشْأَرَ بَعْدَ (قَوْلُهُ سِوَاءُ كَانَ مَقَارِنَا لَوُجُودِهِ الْخ) الظَّاهِرُ أَنَّ مَرَادَهُ  
سِوَاءُ كَانَ الْمَعْلُولُ مَقَارِنَا لَوُجُودِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ بَانَ يَكُونُ قَدِيمًا أَيْضًا أَوْ مُتَأَخِّرًا  
عَنْ زَمَانًا بَانَ يَكُونُ الْفَاعِلُ قَدِيمًا وَالْمَعْلُولُ حَادِثًا وَفِيهِ أَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَسْتَدِلُّ إِلَى  
الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ بِاتِّفَاقِ جِهَتِهِ وَالْحُكْمَاءُ وَالتَّكَلِّمِينَ حَتَّى قَالُوا أَنَّ مَسْأَلَةَ الْخِلَافِ  
بَيْنَ الْحُكْمَاءِ وَالتَّكَلِّمِينَ فِي قَدَمِ الْعَالَمِ وَحُدُوثِهِ هُوَ الْخِلَافُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ فِي إِيجَابِ  
الْفَاعِلِ وَاخْتِيارِهِ حَتَّى أَوْ قَالَ الْحُكْمَاءُ بِالْاِخْتِيارِ لَمَّا وَسَمِعَهُمُ الْقَوْلَ بِاقْدَمِ وَلَوْ قَالَ  
التَّكَلِّمُونَ بِالْإِيجَابِ لَمَّا وَسَمِعَهُمُ الْقَوْلَ بِالْحُدُوثِ كَأَنَّهُمْ أَقْبَضُوا شَرْحَهُ وَعَلَى هَذَا  
يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْمُمْكِنِ فِي الْأَزْلِ عِنْدَ التَّكَلِّمِينَ كَمَا قَالَهُ الْمَجِيبُ الْأَوَّلُ نَعَمْ جُوزَ الْأَمْدَى  
مِنَ التَّكَلِّمِينَ اسْتِنَادَ الْقَدِيمِ إِلَى الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ لَكِنَّهُ غَيْرُهُ بُولُوعُ الْمُخْتَفِقِينَ وَمَنْعُهُمُ  
الشَّارِحَ وَلَا مَخْلَصَ إِلَّا بِأَنَّ يُقَالُ بَنَى الْكَلَامَ هَهُنَا عَلَى مَذْهَبِ الْأَمْدَى لِتَوْسِيعِ  
دَائِرَةِ الْجَوَابِ وَالتَّنْبِيهِ عَلَى صِحَّةِ هَذَا الْجَوَابِ وَأَنَّ لَمْ يَكُنْ وَجُودُ الْمُمْكِنِ فِي الْأَزْلِ مُحَالًا  
كَأَنَّهُ يَلِى الْمَجِيبَ الْأَوَّلَ وَيُمْكِنُ أَنْ يَحْمَلَ كَلَامَهُ عَلَى مَعْنَى سِوَاءِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْلُولُ

هَذَا لَمْ يَكُنْ تَعْلَقَ الْأَزْلِيِّ بِوُجُودِهِ الْحَادِثِ تَمَامًا لِعِلَّةِ وَجُودِهِ الْخَائِثِ فَالْحَقُّ مَا ذَكَرْنَا شَبْدَ (مَقَارِنَا)



مقارنا لوجود ذلك التعاقب كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان تعاقب الارادة  
بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل او متأخر عنه كما اذا كان التعاقب اوليا والماول  
فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة بعدتها في المقام بخلاف  
المعنى الاول واعلم ان اطلاق الماول على الموجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع  
الفاعل وتعاقب ارادته فان هذا المجموع علة تامة لوجوده بالنسبة الى افعاله فلهذا  
حتى يلزم ما احتراز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المنتشر (قوله  
وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه فرق من لمنع الى الاستدلال .. رضة  
لدليل الحكماء بان يقال الازل منحصر في الواجب تعالى وصفاته لان غير  
الواجب زماني بوصف بكونه في زمان ولا شيء من زمانى يزل بوصف بكونه  
في الازل فلا شيء من غير الواجب يزل اما اصغرى فلان غير الواجب بكونه  
متغير اذا ما وصفه غير متعل عن زمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه  
من حال الى حال وكل ما هو كذلك زماني واما لكبرى فلا يزل فوق زمان  
ومعنى كون الشيء زائلا ان يكون سابقا على الزمن والزمنيات فلا شيء من لا يرى  
بزماني وبذلك الى قولنا لا شيء من الزمانى يزل فيكون غير الواجب بكونه  
في وقته على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعل  
عن انصار يف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا توجيه اما ولا فلا حصم  
لا يسل كونه القول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني من جهة حركته حادنا  
ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا  
على الزمان القديم عندهم بل معناه عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على زمان  
كما اذا كان الزمان حادنا او لم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون  
معارضته مشتملة على المصادرة وكعب الشارح على ان التعارض ينقل امثله واماثانيا  
فلانه لو كان معارضة لجملة من جملة الاجزاء الممدودة لكانت في مقام الجواب المنوع  
الثقة بالمنع والتقص والمعارضة وكذا ما قبل جواب باختبار الشيء الاول ومنع لزوم  
القدم لانه انما يصح احوال الشارح الوجود في دلياهم على مطابق الوجود كما يلج  
الاول وقد حله على الوجود الازل بل الوجه انه جواب باختبار الشيء الثاني اما اختبار  
الشيء الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون معلقه عند مجموع ان يكون  
تعاقب الارادة في الازل كافي في وجوده الحادث في وقت معين وهو المتبادر من صيغة  
النفي في قوله تعاقبت به الارادة لازلية وفي قوله وقد تعاقبت الارادة وحيد يكون  
كجوابه السابق المختار عنده اما باختبار الشيء الثاني منه ومع لزوم التسلسل متدا  
بمواز ان يكون تعاقب الارادة فيه لازلا كافي في وجوده الحادث من غير احتياجه الى

وايضاً لو كان جواباً  
باختبار اشق الاول  
لذكره في ذيل الجواب  
اول اول اذ لا وجه لتأخير  
ل هنا قليلاً بل مستحب

امر آخر على ان يكون صيغة المضى لتقدم التعالق الحادث على الوجود الحادث  
 بالذات لا بالزمان وانما ذكر هذا الجواب بمذجوابه المختار ووجوه (الاول ان فيه  
 نوع فائدة هي التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع  
 جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه (الثاني فيه نوع قصور هو كونه  
 ساكتا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الابراد المذكور بقوله  
 ولا يرد عليه الخ فان ذلك الابراد متوجه على هذا الجواب ايضا (الثالث لا يشرع  
 في الجواب باختبار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتماله له ايضا  
 ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لاشبهة  
 الخ ثم اشار الى جوابه باختبار كل من شق الشق الثاني في دليلهم لا يقال على  
 تقدير حمله على المنع لفائدة في التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل  
 على المعارضة كما عرفت لانا نقول فأنه ان غير الواجب على تقدير اختبار الشق  
 الثاني اى على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلى لا يكون ازليا  
 بل زمانيا احداثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل لجواز  
 ان يكون التعالق الازلى او اللابز الى كافي في وجوده في وقته فتقوله ان الازل فوق  
 الزمانى ومعنى كون الشئ ازليا الخ بمعنى انه كما كذلك على تقدير ان لا يكون جميع  
 ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصلا فيه لا مطلقا فاندفع ما قدمنا مما فيهما هكذا  
 ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ) قد عرفت  
 ان المراد من التعالى والتزعم عدم تغيره فيه لاذنا بان يحدث ذاته فيه ولاصفة  
 بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته لزمان  
 الحادث ولا عدم كون تعالق الارادة او التكو بن زمانيا عند القائلين بمحدث التعالق  
 فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان بناء على ان حرف الجر  
 يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط ولاصحة قولنا انه تعالى خالق  
 الطوفان في وقته لا قبله عند القائلين بمحدث التعالق (قوله فلا شئ غيره)  
 قد عرفت ان هذا التفريع بواسطة الكلام المخدوف بقرينة المذكور  
 والمراد بالشئ الموجود عند التكلمين فلا يرد الاعدام الازلية وبالفهم ما هو  
 المصطلح عند الاشاعرة لا لا لغوى فلا يرد صفات الواجب التي هي ليست عين  
 الذات ولا غيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال  
 بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا بوصف بكونه في الزمان وهو ان زمان  
 الذى من جملة الممكنات لا بوصف ايضا بكونه في الزمان والالكل للزمان زمان  
 ونقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبعض الآخر

وإذا كان اتصاف الزمان بكونه في الزمان محلا مستلزما للتأويل فلا يجوز  
 أن تتعاقب الإرادة بوجوده الحادث في وقته المستلزم لذلك المحل فإن الإرادة  
 إنما تتعاقب بالمكان لا بالمحل وقوله وقد تعاقب الإرادة الأزلية إلى آخره جواب عنه  
 بأن ما ذكرنا من قبل مخصوص بمحدوث الزمانيات وما يحدث نفس الزمان  
 فيجوز أن يكون تتعاقب الإرادة به بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان  
 هذا إذا حل أصل الجواب على المنع كما ذكرنا وأما الوجه على المعارضة فالجواب  
 معارضة على المعارضة بأنها أزلية الزمان بأن يقال الزمان الذي من جملة  
 الممكنات لا يجوز أن تتعاقب الإرادة بوجوده في وقته وكل حادث يجوز أن تتعاقب  
 الإرادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني أن الزمان ليس بمحدث بل قديم  
 والجواب المذكور حينئذ يمنع الكبير مستندا بجواز أن يكون تعاقب الإرادة  
 ببعض الحوادث مخصوصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين فهذا  
 الجواب من القائل إنما يصح إذا كان تناهي الزمان ممكنة تتعاقب به الإرادة  
 الأزلية وأما إذا كان متناهيا بأن يكون الزمان قديما مستندا إلى الفاعل الموجب  
 القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا يادر الخصم  
 السائل إلى اثبات أن الزمان قديم لا يقبل التناهي لأنه متى فرض متناهيا  
 يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيا فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون  
 ممكنة تتعاقب به الإرادة وإنما قلنا أنه متى فرض متناهيا يوجد زمان إلى آخره لأنه  
 متى فرض متناهيا كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك  
 يلزم أن يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وأبى الواجب تعالى إلى آخره  
 وأعلم أن الزمان كان عبارة عن نفس التجدد المداوم كما هو ظاهر كلام  
 الأشاعرة فكأن الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين  
 وإن كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من التجدد كما هو التحقيق  
 في مذهب المتكلمين فكأن الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم  
 محض ممدوم في الخارج إلا أن يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جبرتها  
 لكن على هذا لا وجه لقوله وقد تتعاقب الإرادة الأزلية بوجوده المتناهي والحق  
 في الجواب أن الزمان وإن كان موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه  
 موجود في نفس الأمر والمراد من الممكنات ههنا أعم من الموجودات  
 الخارجية ومن الموجودات النفس الأمرية لتأدية لوجودها أم بشهادة  
 أن المسالم الذي حكمنا بمحدثه مركب من الجواهر والأعراض وقد انبكر  
 المتكلمون وجود كثير من الأعراض نسبوية والزمان الموجود في نفس

الامر لما كان مترنما من التجدد المتغير كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود  
 العالم في الخارج كسائر الاعراض النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا  
 عند وجود العالم لاقبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج ( قوله  
 فان قيل لاشبهة الى آخره ) ابطال اسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق  
 الارادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته وانما امرض  
 بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام  
 هذا القائل على جمل ذات الارادة من جملة ما حصل في الازل وتعلقها  
 حائكا هو احد الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب التهافت حيث  
 قال واجيب عنه بوجوده احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد  
 الاكثر وهو انا لاسلم ان جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم ان كان  
 حاصل في الازل كان الإيجاد حاصل فيه قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه في  
 الإيجاد حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم  
 حصول الأثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من  
 جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل  
 من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة  
 ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح  
 من خارج واستحالته ممنوعة واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير  
 كافية في حصول المراد الى آخر ما ذكره الشارح ( قوله وعلى الاول نقل الكلام  
 الى سبب هذا التعلق الحادث ) سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك  
 التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اولاه فلا نه لاسبب لحدوث هذا التعلق  
 لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق  
 ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب  
 يرجحه على التعلق الثاني فغاية ملازم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين  
 على الآخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج  
 كل تعلق حادث الى سبب لكن إيجاد الفاعل باطل عند المتكلمين ولا مثال  
 هذا المقام ابطووه ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية  
 فيما عدا تعلق الارادة الا يرى ان ارادتنا تعلق بالشيء من غير ان تعلق بذلك  
 التعلق وما ذكره الشريف المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح  
 من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان  
 رجح احد مقدوره بأرادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية

لارادته لاخر بالنظر الى ذاته توجد ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون  
 الاخرى فان استدرج هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام ايها ولزم  
 تسلسل الارادة وان لم يستد الى شئ فقد ترجع احد التساويين على الآخر  
 بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن بتعدد تماهها بسبب المرات قلنا  
 فحينئذ يلزم التسلسل في التعاقبات انتهى فندفع بان توجه السؤال المذكور  
 في حدوث التعاقب بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول  
 البحث فحينئذ او اورد علينا اما ان يحدث التعاقب بسبب فلزم التسلسل او بلا سبب  
 فلزم الرجحان قلنا نختار انه بلا سبب ولانسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك  
 لو لم يكن الفاعل مختارا في تعاقب ارادته بجانب معين فهاية اللازم هو الترجع  
 لا لرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى  
 سبب مع قولهم ان جميع الممكنات مستند اليه تعالى ابتداء بوجوده بلا شرم  
 شئ آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعاقب يحتاج الى سبب فلا يلزم  
 التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعلقا ازلي وحادث يجب ان يعمه لازلي  
 فيكون الازلي مرجحا للتعاقب الحادث في وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل  
 ولا نقول ان التعاقب الازلي يتم لعل التعاقب الحادث حتى يلزم ازالة ذلك  
 التعاقب الحادث بل نقول انما احداث الفاعل ذلك التعاقب في ذلك الوقت  
 لان الارادة تماهت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعاقب  
 الا في ذلك الوقت (قوله فقد اجيب عنه نارة الى آخره) يعني فقد اجيب عنه  
 نارة باختيار ان التعاقب قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه نارة  
 باختيار ان التعاقب حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان اتعاقب امر عديم  
 مستغن عن المخصص وبمنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ في كلامه اشارة  
 الى ان ما اسلفه من الجواب المرضي بما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب  
 المحقق الطوسي حيث قال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد  
 العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الوجود على امر حادث قولهم  
 فحينئذ لو لم يكن العالم اذلي لاسلزم الرجحان بلا مرجع ممنوع لانه لا وقت محققا  
 قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هنالك وهمي محض  
 لا وجود له الامع اول العالم ولانما يميز بين اجزائه الوهية لا بمجرد التوهم  
 كما يمكن خارج العالم فكما انه لا يقل ان كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك  
 لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه

ما قدمنا من ان الابدان الذي هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا تتحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى التزمين بالمجيب بان الواجب عليه ان يجب بما قدمنا لابهذا الجواب القاسد (قوله فلا يحتاج الى مخصص) هذا سند المنع القائل باننا لانسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عديم تنوير السند والشارح ابطال ذلك السند وحكم بان بطلانه يديهى لا يحتاج الى دليل وينجى على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عديم بل لكونه صادرا من الفاعل المختار وينجى على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البدهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن في وقت معين ان احتياج الى مرجع فيحتاج اليه في التعلق الازلي ويلزم التسلسل فيه وحينئذ يطل جوابه الاول المختار عنده وان لم ينحج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكيم ظاهرا (قوله لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله اراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد ارادة الى آخره عطف على خبر وقوله من جانب المبدأ الاول فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره) اذ بعد حصول الارادة المرادة نزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين في هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهوى المنصرمة ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح في ان جوابه لزمني لا حقيقي فلا يرد عليه ابطاله بجرىان برهان التطبيق كالم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد (قوله مع قطع النظر عن جريان برهان) الى آخره يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا في الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة في نفس الامر من غير فرض فارض كل من آحادها مماز عن الاخر في الواقع والبرهان المذكور لا يجري في كل سلسلة متميزة الآحاد داخلية تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان الوجودات وقولهم يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك السلسلة بل في سلسلة التي آحادها تحدث بالانتزاع كاللازمة بين طالع الشمس

ووجود التماس اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين السببين اصلا  
لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للمزوم كان بينها وبين المزموم ملازمة  
اخرى ونفل الكلام اليها فيلزم اتساع وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها  
عن المزموم وحينئذ يجوز ان يفك اللازم عن المزموم فيلزم ان لا يكون المزموم  
ملزوما ولا لازما واجب باختيار الشق الاول ومنع استحالة اتساع الملازمة  
على انه اتساع في الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل  
ملازمة منها انما تحدث في الذهن بتوجه الذهن الى الجسامين فتنقطع  
التوجه تنقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد  
وهو جائز عند الكل لا بمعنى اية جملة اخذت من آحادها اذ موجودة في نفس  
الامر كان الباقي ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود  
العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بحريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب  
باطل مستلزم للتقيضين ايضا اذ على تقدير تم قب التعلقات يكون كل تناق  
حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذي هو زمان  
الان يقال غاية اللازم قدم نوع زمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة  
ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا لزاميا للحكما كجواب الشارح  
فيما سبق ويأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمدة سابقة غير متناهية  
لكن الجيب ههنا اني بهذا الجواب في مقام الجواب الفتحى المطابق لمذهب  
المكلمين القائلين بان لا شيء من اشخاص العالم و انواعه واجناسه يقدم  
فلا يطاقه (قوله بل ذات الارادة محفوظة) في جميع المراتب فلا يكون طرف  
السلسلة اذا اطرف لا يقع في الوسط قضا والجريان هذا الدليل في المريد  
اخذه في التفرع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهرا) قطعي البطان  
فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو  
غصب غير موجه الان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على آيات  
صحة السند ليكون مراضة لمن يدعى بطلانه او على التفضيل الاجلى لدليله  
بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله به قد  
عليه الامال) كما هو المسألة عند تعداد الامور المهمة كالتفضل  
(قوله والوجه الثالث) من الايراد على دليلهم التفضيل الاجسالى  
باجزائه في قدم الحادث اليومى مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم  
بان يقال هذا الحادث اليومى قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع  
ما لا بد منه في وجوده الازلى حاصل في لازل فيلزم قدمه مع حدوثه

اولا يكون و يكون حادثا بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام  
 علته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء آخر فيلزم التسلسل واللازم باسرها  
 باطله فنعين انه ليس بمحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا  
 الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء  
 مبني على التفرير الثاني من التفريرين اللذين قدمناهما في تفرير اصل دليلهم وهو  
 الملازم لقول المحجب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسرها الى آخره  
 كما لا يخفى ( قوله واجب الى آخره ) تلخيص الجواب عن النقص المذكور يمنع  
 الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسئل لزم التسلسل لكن يمنع استحالة التسلسل  
 اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لامن حدوث العالم  
 باسرها ويجوز الاول دون الثاني اذا كان بعض العالم قديما جازان بوجوده ك  
 سلسلة المعدات الغير المنتهية الناطقة لسلسلة الحوادث الغير المنتهية  
 بخلاف ما اذا ما يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل اللازم في حدوث العالم  
 باسرها تسلسل في امور الترتيب المجمعة في الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل  
 اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس  
 بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي  
 هي ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض باقرق بين التسلسلين لئلا يعود  
 الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا بطلانه في اصل  
 دليلهم فمع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل  
 الجريان قابل للمنع دون التسلسل في اصل دليلهم ( قوله فهي ذات جهتين  
 الى آخره ) يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحادث واللازم ان يكون الحادث  
 قديما او القديم حادثا بل لابد من امر يتوسط بينهما ولا بد ان يكون ذلك الامر  
 ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث  
 عن القديم وما ذاك الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وبدا وموجبة  
 لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دولها  
 صادرة عن القديم من غير لزوم شيء من المحذور ومن حيث ايجابها للتجدد اوضاع  
 الفلك يكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم وهذا كما ترى مبني على زعمهم  
 القادم من كون الفاعل موجبا في افعاله ( قوله وانت مما سبق خبير الى آخره ) وانما  
 اعاده ههنا ليكون الجواب السابق عن النقض مبني على مذهب الحكماء  
 في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم  
 فيجوز ان يكون حدوث العالم باسرها بهذا الطريق الجائز والتبديد على ان يجوز التسلسل

قوله فيجوز ان يكون  
 حدوث العالم الى  
 آخره يعني على هذا  
 الجواز يكون امتناع  
 التسلسل في اصل  
 دليلهم قابلا للمنع  
 ايضا فحينئذ يكون  
 منهم امتناع التسلسل  
 في دليلهم الجريان  
 باطلا عندهم مستلزما  
 لمنع اصل دليلهم فبهذا  
 البيان ظهر ان قول  
 الشارح وانت مما سبق  
 تخبير الخ البيان الجريان  
 بابطال منعه الزامهم  
 مبني



الجانبى بهذا الطريق ايس تجرد احتمال لا يلفت اليه اصلا بل هو مذهب  
بعض المتأخرين في مجموع العالم و مذهب ابن تيمية في امرئ (قوله من اجزاء  
العالم) الاول من افراد العالم لانه يوهى ان العالم المأخوذ في عمل الزناح  
هو المجموع المركب من الافلاك والناصر و ليطابق قوله بان يكون فرد  
من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) حاصل رد الامام  
الفزالي ابطال اسندهم القائل بمحو از ان يقع التسلسل في الامور المتساقبة  
بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون  
الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله وبين الحوادث الممتدة اذ لو كانت  
واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا  
وابدا مع قطع النظر عن تجردها وهى الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها  
صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابدأ و اما ان تكون الحركة  
باعتبار تجردها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة  
حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث الممين من الحوادث والثاني باطل  
لاننا نقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار  
كل دورة وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت  
واسطة بين القديم والحادث الممين الوجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم  
الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة  
في صدور ذلك الحادث الممين في وقت دون وقت والا لان باطلان بالبداهة  
وكذا التناك باطل لاستلزامه الرجوعان من غير مرجع و بيان ذلك ان ذات  
الحركة مع قطع النظر عن تجردها اما ان تكون كافية في اقاضة الوجود  
على ذلك الحادث او لا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة  
اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة  
كالحادث او تخلف الاول عن افعاله التسامة في بعض الاوقات والكل باطل  
ولما توجه ان يعل يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء مختلفة حقيقة  
وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين  
بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط في ذلك الوقت الحادث لاقى لازل  
ولا في اوقات اخر اشر الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسبط عندهم  
فلا يعرض الكيفية المركبة من اجزاء مختلفة بالذووع لآلة عدة لقررة عندهم  
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها الفرضية الحسنة  
في اجزاء الفلك متساوية فتم منه وحدة في الحقيقة النوعية فلا يكون بعض

تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة في صدور حادث آخر في وقت آخر غيرهما دون وقت بل لا بد من اتفاقها في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور (الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزاء لها في امتداد المسافة اذ ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا دائما ازلا و ابدا بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية البحر يد حيث قال لا جزء لها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه او رد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذا المعنى السلي لا يقتضي وجود الاجزاء ( الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ما هو المتعارف عندهم من التمثيل الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا يحق ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لامن اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها في اقتضاؤها السرعة والبطء ففيه ان اجزاءها عند المنطة تقتضي السرعة وعند القطبين تقتضي البطء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لا يختلف في الاقتضاء السرعة والبطء في الموضعين ليس لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان الامر بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل اخرى كان السرعة والبطء في محلها ايضا على تقدير تلك الحركة ( الثالث و مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرعية كاجزاء الفلك المتصل لاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل ( الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن القديم في بعض الاوقات دون بعض ( الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا في ثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم ( السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددتها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيما الدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما ( السابع فائدة التقيد بقوله متشابه

الاجزاء بقى ان ما ابطله الامام سند اخص في الواقع بلواز استناد سلسله  
 الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعاقبات متعاقبة لارادة قديمة  
 او تصورات متعاقبة لمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان  
 سندا مساويا بل لازما لسلسله الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد  
 ابطاله الزاماتهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب لازمي  
 لا يمتنع بل لا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص ( قوله فكيف صدر الى آخره )  
 استفهام انكارى للكيفية ونفى الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم او حود  
 كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللاغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف  
 لا يجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول  
 في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او مفعلا او قائما لغير ذلك  
 فلا يجبه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تصف بكيفية اخرى مع ان عدم  
 الانصاف محل نظر بناء على جواز قيام المرض بالمرض عند الحكماء ولو سلم  
 فيجوز ان تكون كيفية الشيء ولو سلم الكل فامتثل هذه العبارة كناية عن نفي  
 الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان ملو يل التجرد كناية  
 عن طول القائمة وان لم يكن له تجرد ( قوله فاسبب تجردها الى آخره ) استفهام  
 حقيقي عن جنس سبب الجزء التجرد المساد من اجزاء الحركة بانه حركة  
 ايضا او شيء آخر اذ لا بد لكل حادث موجود من عللة حادثة لاسمحالة ترجع  
 الممكن بنفسه الى احد طرفي الوجود والعدم وليس تلك العللة نفس ذلك التجرد  
 لاسمحالة عليه الشيء لنفسه بل هي امر آخر لاسمحالة فان قالوا سيده غير الحركة  
 بطل قولهم ليس مبدء الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا  
 سيده الحركة الحادثة مع ذلك الجزء التجرد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى  
 ونقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمة مع  
 الجزء التجرد في الوجود بل على تقدير النقي الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور  
 في الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انه جاءوا سلسله  
 الدورات الغير المتناهية متلا ممدات واسبا بالسلسله الحوادث المتعاقبة  
 في العنصرات وغفوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى  
 اسباب حادثة اخرى ايضا فعبثا يلزم التسلسل باعتبار كل دورة مبدية منها  
 وانما لا يلزم او لم يتجسس تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخرى وليس كذلك لما  
 عرفت وبرد على الامام ان لاجزاء الحركة معنى التوسط في امتداد المسادة

وانما الجزء المتحدد للحركة بمعنى القطع وهى امر وهو عندهم لاه وجود  
 وكذا جزؤه المتحدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة  
 فى نفسها ليس لها اجزاء محقة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل الفار  
 فلا يحتاج شئ من تلك الاجزاء الى سبب وبجواب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع  
 وان كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند  
 نفسه كانياس اغوال بل لها وجود فى نفس الامر وان لم تكن موجودة  
 فى الخارج بناء على ان لها منشأ فى الخارج يرسمها فى الوهم وهو الحركة بمعنى  
 التوسط المسممة فى الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث ولو فى نفس الامر  
 يحتاج الى سبب حادث فى نفس الامر وعن الثانى ان الاجزاء الفرضية موجودة  
 فى ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل لعدم كمال حقيقة الشارح  
 فى بعض كتبه والكل ليس بشئ اما السؤال بوجهه فلان الحكماء لم يحملوا  
 نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدت لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها  
 الموجودة فى الخارج بل مرتبة من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة  
 والتأليف والترتيب الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اثبتوا  
 لتلك الكواكب فى هذه الحالات تأثيرات متخالفة فى العنصرىات بسببها  
 متفاوت الاستعدادات فراد الامام ايضا اثبات التسلسل فى اسباب تلك  
 الاتصالات الخادنة الموجودة فى الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم  
 ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست موجودة فى الخارج  
 مع وصف الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة  
 وسيجى من الشارح ان ما وجد احاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود  
 الخارجى واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة فى الخارج  
 لا تكون معدة مؤثرة فى عالم العناصر ولا سيارا قربا لتأثير الكواكب بل سببه  
 القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثانى فلان الاجزاء الفرضية  
 اذ كانت موجودة فى ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر لم تكن  
 تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (قوله واعتراض  
 عليه الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثانى  
 من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل فى الاسباب ومنع بطلانه مستندا  
 بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل فى الامر والمتعاقبة لافى الادور المتجمعة  
 ليكون محالا وانت خير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب  
 عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب

كل تجديد لاحق تجديد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة متلازمة  
للدورة المبوبة فثابت ما لازم ههنا ايضا هو التسلسل في الامور المتعاقبة  
لا في المجتمعة (قوله فان التجدد الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق  
بأبواب المنوع الذي هو استحالة التسلسل الا لازم بتعريف ان مراد الامام  
من التسلسل الذي الزمه لكلامهم هو التسلسل المنجمل عند الكل وهو تسلسل  
الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث  
هو الحركة من حيث تجدداتها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدث الآخر  
يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور  
المترتبة المجتمعة اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده يتبع انه اذا كان المبدأ  
هو الحركة من حيث تجديداتها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة  
اذ لو لم يعدم شيء من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد  
واما الكبرى فقد بينا بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه الى آخره ثم انه  
نعرض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما في قولهم  
القول المضارع موضوع للتجديد فيجئذ لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث  
مع انه سجد التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان  
بمعنى حدوث شيء بعد عدم شيء آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجديد ايضا ههنا  
بحث شريف لا يخل هذا المقام بدونه وهو ارما ذكره ههنا لاتعلق به تقدم العالم  
وحدوثه ولا يجوز التسلسل في الامور الممتدة وعدم جوازها ولا يتوسط الحركة  
في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار  
في امتناع عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال  
مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث  
من علته حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما  
وان كل محال مستلزم للتسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال  
عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه  
بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد لنا راجع ههنا بتعريف مراد الامام  
في لزوم الحكماء بانه اذا لم يمكن صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث آخر  
مهم يلزمهم ذلك التسلسل المنجمل وان لزومهم مع ذلك محال آخره هو ابدية  
كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا غيره من المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المحامين  
بناء على ما قدمه من ان تعاقب الارادة في الازل كاف في وجود الحوادث  
في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث ونضاهف

الحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطابقنا نعم برد على الشارح من طرف الحكماء منع قوى سنشير اليه و برد عليه ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الواسطة في الحركة مع انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول نقول الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل المحال في تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على ما اشيرنا وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كافي الجزء السابق المعد وان حل مراد المعترض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق الذي هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المتضمنة لتجدد اوضاع التحرك بالضرورة وتبدلها في كل آن يفرض فهي بذاتها تقتضي تماثلا تلك الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهي بذاتها بواسطة امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجوده المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل في الاسباب المجتمعة لانها الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة على مادة الفلك وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلا بد لعدمه الخ) اي اعدامه الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا وارفع مانع عن عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من استحالة ترجيح الممكن بنفسه الى احد جانبي الوجود والعدم ولاتكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المتعدم لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان متمما بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان المتتابع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لا لعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان علة حاله بشرط وجودها المعدله لامن حيث هي هي والا لكان ذاته مقتضيا لعدم مطلقا فيكون متمما بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المتضمنة لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم

كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك  
 ان اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فلك النقطة بمقتضى الحركة  
 بمعنى التوسط هي في كل آن يفرض في موضع آخر بحيث لا تستقر في موضع  
 في اكثر من آن لامتناع تداخل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب  
 اليه المتكلمون وانسبوا السرعة والبطء الى قلة السكنات وكثرها واذا فرضنا  
 جد بن ثابتين كعبيطى دارثنى ميل من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين  
 وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الآخر  
 فادامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بينهما وانما توجد  
 بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج ولما استحال وجود  
 الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا في آن وصول النقطة  
 الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من آن واحد جاوز ذلك  
 الحد وشرع في اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فاقدم الجزء  
 الاول اعني الحركة فيما بين الحدين في كل آن بفرض عقيب وصولها الى الحد  
 الثاني ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء  
 من مفروض فيما بين الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آنى  
 لازما في يستقر زمانا وان كان خروج جميع اجزائه من الابد الى المنتهى تدريجيا  
 يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر ايضا ان المقضى لعدم كل جزء من اجزاء  
 تلك الحركة بشرط وجوده الا في المقضى لوجوده التدريجي والا في بشرط  
 عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التصويل حيث  
 قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة  
 التي لذاتها وحقبة تنهت ففوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى  
 عدمها الطارى لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالاجب الى علته قديمة  
 ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضى عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات  
 الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين  
 فحينئذ نقول للما يمكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء التي قديمة من الحركة  
 بمعنى القطع الا بواسطة استمدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث  
 مسبوق بمادة ومدة فلهي ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء اذ له حادثة هي  
 مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امره موجود هو استمداد مادة الفلك لذلك  
 الجزء اذ قد زال ذلك الاستمداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء  
 ( قوله فيكون ذلك آدم ) عدم جزء من اجزاء علته مسلم الا لا شهوة

ان الاستعداد لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء بمشروط وانما يلزم ذلك لو لم ينته التسلسل الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد حادث بشروط وجوده ووجود كل استعداد بشروط عدم الاستعداد السابق فغاية الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية ونواردها على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم نعم ان ذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم في انقسام المقدار المتناهي الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة في الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند عدمه الحادث لا بدله من علة حادثة ونقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط او وجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما بين الحدين فنقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم التسلسل في الاقتضات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل في الامور الانتزاعية كاللازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا استحالة فيه ايضا ( قوله وثلاث العلة اما امر موجود ) اي تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث امام فرد هو امر موجود وامام فرد هو عدم امر موجود وامام مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امر موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود وليس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سائلة واحدة بشهادة قوله ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة والجميع مراتب سائلة واحدة فالعدد من كل جنس كان يكون العلة في مرتبة واحدة موجودين فصاعدا او عددين او مركبين مندرج في هذا



الشئ واما الواصفه باختلاط القسمين او الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من  
 سلسلة جانبي الوجود والعدم فتستمر في اندراجها في المحصر والمراد من الامر  
 الموجود ماهو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجي فقط بل بان يرهان  
 التطبيق والتضايق في استعانة اسئل ما دخل تحت الوجود في نفس الامر  
 فلا يرد على المحصر انه يجوز ان تكون تلك الالة لمادة امر او وجود في نفس  
 الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منها لا يقل  
 فعلى هذا بدخل عدم امر موجود في الشئ الاول لان ذلك عدم موجود  
 في نفس الامر لا نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودي الذي  
 ليس عدم امر وجودي واولي فلنخصص به بقدر هذا الما قبله اذ المراد في امثاله ما عدا  
 الخاص ثم نقول الظاهر من الامر الموجود عدم شئ موجود اقسام (الاول  
 ان يكون ذلك الامر الموجود مزبلا لامر موجود متبر في جملة علته التامة  
 في عدم الممول الوجود) الثاني ان لا يكون مزبلا لوجود من علته لكن يكون  
 مانعا عن تأثير علته المشروط بعدم المانع فحينئذ يكون مزبلا للامر العدمي  
 المتبر في جملة علته التامة وهو عدم الموانع في عدم الالة التامة اولا ايضا في عدم  
 الممول ثانيا (الثالث ان يكون مؤثرا في نفس الممول الوجود اولا ولا يكون مزبلا  
 لوجوده اولا فيأثر منه الالة التامة ثانيا فيعدم كما اذا ظهر مانع في شئ حركة  
 المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولابد ثانيا ولما كان التقدم بالذات متبرا  
 في العاية كان عدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم الممول هنا  
 علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم الالة فيها كان علة لعدم الممول  
 وقواهم عدم الالة علة لعدم لا ينعكس الى قولنا علة عدم عدم الالة دائما  
 وكيف ينعكس اليه واو كان عدم كل ممول بعدم شئ من اجزاء علته التامة فلم  
 يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء لعدم لا يعدم بذاته بل بانعدام شئ من  
 اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء لعدم وهو كذا فاولا لعدم وجود  
 لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يضر عليه عدم  
 بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على  
 هذا الظاهر نعرض اشارح ههنا لاشق الاول لاسيما جميع الاحتمالات العقلية  
 في مقام الازام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان ما فرض مؤثرا في نفس  
 الممول اولا لا يكون مزبلا لوجوده المتحقق بان يحمله غير متحقق في وقته فانه  
 محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شبه المنع عن وجوده

في الزمان الثاني لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود المتنوع لم يتحقق بعد ونحوه مشروط بارتفاع المانع فهذا الزيل إنما ازال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعدم الماعول مستند الى عدم جزء من اجزاء علته وجوده في التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع او غيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هو ايضا إنما عدم في زمان الثاني لانقضاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء المنقضي هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع ونحوه في الزمان الثاني وهكذا في كل مرتبة فالسلسل اللزوم هنا هو انسلاسل الامور الانزاعية التي هي اعدام الاعداد ولا استحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود لا عدم العدم بل هو كثير اما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول يتعكس الى نفسه في هذه المادة ولذا قالو عدم الموجود لا يستند الا الى العدم ( قوله وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الموجود) الحادث فنقول لا بد لفيض الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رأيكم من علة حادثه هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كما ارتفاع المانع الموجود الذي يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المتجمعة المترتبة يعني ان كانت العلة الحادث في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المتجمعة في الوجود في زمان وجود العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود في جميع المراتب يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المتجمعة التي هذه الاعداد اعدام لها بخلاف قوله وعلى الثالث الخ اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميمه الا في بقوله لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقية ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة وتلك الاعداد او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة

عدم الجز من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع  
المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب  
ويكون العلة في بعض آخره الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم  
الموجودات او يكون العلة في بعض آخره عدم امر موجود فقط  
فيلزم عدم تناهي قسم الاعداد وفي هذين الاحتمالين يجمع القسم الثالث  
مع احد الاولين في سلسلة واحدة او يكون العلة في البعض الآخر كل من القسمين  
الاولين بالانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما في مرتبة ولاخر في مرتبة  
اخرى فحينئذ للمراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر  
غير متناه فيلزم عدم تناهي احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم  
عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجمع الاقسام الثلاثة في سلسلة  
واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المفصلة المذكورة بان كانت حقيقة  
بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالذات الى جميع مراتب  
سلسلة واحدة مائة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في سلسلة  
واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور  
اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة في سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات  
اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجمع ذلك الموجود مع جانب  
العدم ومتى كانت عدم امر موجود يجمع ذلك الوجود مع جانب الوجود  
ومتى كانت مركبة يجمع الموجودان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل  
في الموجودات المجتمعة في الوجود ولو في أن اما في احد الجانبين او كليهما  
وانما خص حكم القسمين الاولين بما في جميع المراتب دون حكم الثاني الثالث  
اذ لو عدهما في بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل في الثاني الاول على  
العلم بلزومه في الثاني الاخيرين وكذا الكلام في الثاني ولما كان الثاني  
الثالث مركبان الاولين فيجبر العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب  
الندفع عنه المحذور وجاز التعميم قيل كان الواجب عليهما ان يؤديه بآلة اخرى  
اوضح بما ذكره مدفوع بان الوجوب موقوف على واحد من انفسه عدم او ف  
وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منهما وعلى كل تقدير  
نقل الكلام الى علة لعل مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب امرا  
موجودا فيسلسل الموجودات في جانب لعدم او عدم امر موجود فيسلسل  
الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيسلسل الموجودات في الجانبين  
وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة مبتدئة

قوله ثم اقول الخ فية  
اشارة الى ان لما ذكره  
يدعي اولوية ما ذكره  
بما عداه كما يدعي  
صحته فالسؤال  
باولوية ما عداه  
مقابل لما عداه بحسب  
قانون النظرة ويكون  
ذلك السؤال مرجعا  
فيما كان وجه الاولوية  
ظاهرا واما السؤال  
بوجوه العبارة الاخرى  
المتلزم لعدم صحة  
ما ذكره مع ان ما ذكره  
خال عن تحفة الواهدة  
المرية وعن الابهاز  
المخل وعن المشو  
المفسد وغير ذلك مما  
يجب عدم صحته  
فهو دعوى من غير  
دليل فيكون مكابرة فغرة  
مسرعة ولذا قالوا  
في امثاله ان تعين  
الطريق ك

٢ خارج عن قانون  
التوجيه نعم اذا كان  
السؤال بالاشتغال  
على واحد من هذه  
الاشياء المفسدة كان  
موجهافطما والحق  
ان مراد السازح  
وغيره افادة المرام  
بأى وجه كان مع  
الادعاء بمخا الكلام  
عن تلك المفاسد  
ولا بدعى اولوية  
ما ذكره مما عده  
من الطرق الممكنة  
فالسؤال بالاولوية  
وارد على الحكم الغير  
المقترن ايضا وان  
المراد من بيان  
الطريق الاولى ليس  
بإيراد بل تنبيه المتعلمين  
على ان هناك طريقا  
اولى ليعلموا البحث  
بطريق او ضح  
لقولهم هذا سهو  
عن قلم الناصح فلا  
يقع التعللون في الفاظ  
إلا والخيرة فلا اشكال  
إصلاح

من احد الاقسام الثلاثة فلا بد ان يكون احدها الاقسام او الاثنان منها او كل  
واحد من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احد الجانبين  
او كليهما للكان اوضح واولى ( قوله فيلزم التسلسل ) اى على تقدير ان يكون  
العلة عدم امر موجود في جميع المرتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم  
الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا في كل  
مرتبة فوقهما يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المتجمعة في الوجود في جانب  
وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التى اعدامها  
متسلسلة يكون علة لوجود ما تحتها وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات  
الغير المتناهية مترتبة وعلا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو فى آن ( قوله  
والحاصل الى آخره ) جمع للاقوال المتشعبة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين  
الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان ما سبق  
ساكت عن التصريح بهذه الفائدة الثانية دفع ما ردد على الحصر في الشقوق  
المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة  
عدمه الى امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلثة اعدام  
وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام وما فوقها الى الال نهاية وسائط  
غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما  
وحاصل الدفع بغير ان مرادنا من الامر الموجود في الشق الاول والثالث  
ومن الامر الموجود الذى اضيف اليه العدم في الشق الثانى وفي الشق الثالث اعلم  
ما يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات المترتبة المتجمعة  
في الوجود في احد الجانبين او كليهما بأى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع  
وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه زوجا في الشق الاول اذا انفرد وفي الشق  
الثالث اذا تركب مع القسم الثانى ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل  
ما كان الاعدام المضافة فيه فردا في الشق الثانى اذا انفرد وفي الشق الثالث  
اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء  
من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود  
امر قبله في زمان لوجود مثل عدم امر اعتبارى كالمكان فان سلبه لا يستلزم  
الالوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية مدفوع بالما قبل  
العدم الذى يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة  
وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود الحادث لا يكون امرا  
اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل

موجود خارجي بل يقال الكلام في العلة الحادثة مع عدم الجزئيات لم يكن عدم  
 ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت لا واجب والمنع  
 ازلا وابدا او كان حادثا في وقت آخر غير وقت حدوث ذلك عدم لم يكن ذلك  
 عدم سببا لحدوث ذلك عدم وان كان حادثا. وجودا في نفس الامر مع ذلك  
 عدم الحادث فلا يخاف من ان يكون عدم امر وجودي او عدم عدم امر  
 وجودي او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة بأشقة الأعدام  
 اليه وعلى كل تقدير يندرج في أحد الشقوق المذكورة ويلزم ان تسلسل المحال  
 نعم او حمل الوجود في كلامه على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشئ لكن  
 عرفت عدم ضرورة تلجئ اليه ( قوله اما في حال وجوده السابق ) بمحتمل  
 ان يكون هذا التردد لمنع الجمع بين الخسائين على التقديرين الثاني بناء  
 على ان المفصلة المطوية في الدليل القائل بان عدمه الحادث اما ان يكون  
 بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية  
 واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب مفصلة مانعة الجمع ايضا  
 ينتج بانضمام الكبير بين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود  
 الى آخره مفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة  
 الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمم هذا القول الى النتيجة  
 المفصلة بطابق ما سبق وبمحتمل ان يكون التردد لمنع الخلو لندرج فيه لزوم  
 التسلسل المذكور في المسائل بناء على ان المفصلة المطوية ذات اجزاء ثلاثة  
 ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب  
 سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حاله اشارة الى الكبرى الثلاثة  
 على الوجه الذي ذكرنا ( قوله لان عدمه ) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا  
 ( ان كان حادثا بسبب ) حدوث ( امر موجود ) يغتضى زوال الجزء وبجماع  
 عدمه بالضرورة او بسبب حدوث ( عدم امر ) كعدم ارتفاع الموانع ( يستلزم  
 ذلك عدم ) حدوث ( امر موجود ) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه  
 الذي هو عدم الحادث وقت عدم الجزء، فبالضرورة بوجوده هذا الامر  
 الموجود وقت عدم الجزء ولو في آن ( كعدم عدم المانع ) عن وجود الجزء في الزمان  
 الذي لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء الملة لتمام وجوده  
 ( المستلزم ) ذلك عدم الاول ( وجود المانع ) بناء على ان رفع السالبة المحصلة  
 نفويض مساو للوجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعني  
 ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث أحد هذين الامرين في جميع

المراتب الغير المتناهية ( يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة ) ذاتا او زمانا  
 ( المجتمع ) في الوجود ولو في آن واحد ( الحادثة في حال عدمه ) اى في حال  
 عدم جنس ذلك الجزء المنعدم في الضمير استخدام بناء على انه سيحذف التسلسل  
 المذكور باعتبار الامر الثانى من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة  
 في الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة  
 مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير في قوله فاذا اعدم جزء  
 من الحركة الا ان يحمل تنكير الجزء في ذلك القول على الوحدة الجنسية  
 او النوعية لا على الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان  
 لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى  
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود و حدوث ذلك الامر  
 الموجود لحدوث امر موجود آخر و حدوث الموجود الثانى لحدوث موجود  
 ثالث وهكذا الى غير النهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر  
 موجود و حدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك  
 الموجود و حدوث ذلك عدم الوجود لحدوث امر موجود ثان و حدوث الموجود  
 الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه و حدوث هذا عدم الثانى  
 لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات  
 الغير المتناهية حال عدم الجزء في هاتين الصورتين ولا في كون بعضها علة  
 للبعض الآخر فهما لكن في الصورة الاولى بلا واسطة وفي الثانية بواسطة  
 واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود في الصورة الثانية كان علة  
 لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الوجود الذى يلبه من تحته وذلك لعدم علة  
 لوجود ذلك الموجود الذى يلبه ولزم من هذا ان يكون كل من هذه الاعداد  
 علة لعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء الثالثة  
 ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن وجوده و حدوث  
 ذلك عدم الوجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع الثانى عن عدم المانع الاول و حدوث  
 ذلك عدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى  
 و حدوث عدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع  
 الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعداد حادثة بالقول  
 بعضها علة للبعض الآخر ويحصل ههنا كباها كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع  
 حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فنقول ان كان بسبب امر موجود  
 شامل للصورتين الاوليين ولا يتقدح دخول الاعداد في الصورة الثانية

قوله لحدوث عدم  
 ارتفاع الموانع الى آخره  
 او اما ما ذكره المصنف  
 في المواقف من ان  
 عدم لا يكون جزأ من  
 العلة التامة بل هو  
 كاشف عن امر  
 وجودى كعدم العمود  
 المانع عن سقوط  
 السقف فانه كاشف  
 عن وجوده مسافة يمكن  
 تحريك السقف فيه عند  
 السقوط الا انه ربما  
 لا يعلم الشرط الوجودى  
 الا بلزوم عدمى فيه  
 عنه بذلك اللازم  
 عدمى كما في المثال  
 فيسبق الى الالهام  
 انه مؤثر في الوجود  
 ومعتبر في العلة التامة  
 وليس كذلك بل جميع  
 الامور المعبرة في العلة  
 التامة امور وجودية  
 ففقه نظر ٢

في سائلة المال لان الداخل عدم امر موحود لعدم امر موجود وقوله  
او عدم عدم امر موجود مخصص بالصورة الثانية وبما حررنا من ان المراد بالوانع  
في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة ووانع عن عدم موجود آخر يدفع عنه  
ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعداها ~~كانها~~ امور انتزاعية يمكن  
ان تنزع عن مانع واحد فملي تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع  
في جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات  
غير متناهية فتأمل في هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من اقدام ابي هاشم الكلامي  
بتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفي وجود  
الحادث مع عدمه السابق بان يقل اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لقيضان  
الوجود عليه من جانب المبدأ القياض من علة حادثة هي اما امر موجود  
في جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم  
تسلسل الموجودات المتجهة المرتبة حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع  
المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجوده وذلك  
لانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المتجهة المتجهة  
حال عدمه السابق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم  
موجود آخر هو من جملة علته التسامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم  
تسلسل تلك الموجودات في الحالين او في احدهما والجواب له انما احتاج الى  
العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعتبر بان يقال تختار ان علة وجوده  
هو الامر الموجود والحادث هو استمداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدث ذلك  
الاستمداد لانعدام استمداد سابق وهكذا في كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل  
الاستمداد المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم  
اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علة كل جزء  
على حدة اي علة عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار  
علة الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة لال نهاية من جانب الازل  
وان فرض عدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده بلزوم التسلسل  
باعتبارين المذكورين مما صح ابراده الاتي بقوله فان قلت الى آخره المختص  
بلزوم التسلسل باعتبار الثاني والالتم بصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ  
في عدم جزء واحد لا في عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية  
(قوله وان كان بسبب عدم امر موجود) او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر  
موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه والاشارة الى هذا

اشار اليه الشريف  
المحقق هناك وشارح  
المقام صدى بناء على  
ان المؤثر في الوجود  
هو الفاعل ولا بأس  
في كون الامر العدمي  
من شرائط التأثير  
شدد

قوله ثم انه قصد  
بلزوم الى آخره جواب  
آخر عن السؤال  
المذكور ببيان ما يرجع  
العدول الى عدم  
اللاحق لكن يا ابا  
سياتي من من احتياجه  
الى نقل الكلام الى علة  
عدم الموانع المتعددة  
بمحدودتها فالوجه  
هو الجواب الاول  
كما ينبغي شدد

التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امره وجودا كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى  
 (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر في العرف العام لا يشمل مثل الذباب  
 (قوله فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود بما يستلزمه من مثل  
 عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة في الشق الاول مستندا بسندين مبينين  
 على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب  
 الذاتي المفسر بالعلية والمعلولية واو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر  
 وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد قوله لا يلزم  
 الترتب بين تلك الموانع اي موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل  
 مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي هو علة عدم ذلك الجزء  
 ولا يعلم الترتب الذاتي لابين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التي هي اعدام  
 ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة في الحدوث كالاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها  
 مترتبة فالترتب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز  
 انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا في اللوازم الثلاثة للعقل الاول وهي  
 العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء  
 على ان التقدم بالذات معتبر في العلية فما ظنك في لوازم عال مترتبة متعاقبة  
 في الحدوث زمانا وقيل في نفي الترتب الذاتي ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من  
 اجزاء الحركة فكما لا ترتب بين تلك العدميات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي  
 هي عال لتلك العدميات اذ لا توقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول  
 اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى  
 امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثاني لما كان  
 بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد  
 وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده  
 فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام  
 باقي الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العال المعدة وبين وجوداتها  
 نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء  
 كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعداد الاجزاء المترتبة  
 لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم  
 الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا يتقدح الترتب الذاتي بين الموانع المتجمعة حال  
 عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع



عن وجوده وذلك لعدم ارتفع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وهكذا  
 في كل مرتبة لالى نهاية كما عرفت في الصورة الثالثة فاية الامر ان يجمع هناك  
 موانع موجودات غير متناهية او ازم لاعداد الارته عات المرتبة لكون بعضها  
 علة لاهض الآخر وجمع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن  
 تلك الموانع الموجودة لغير المتناهية مرتبة لاذنا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان  
 بهما وجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لا يلزم  
 ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سائلة واحدة وبذلك يغفل  
 جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام وستر في تحقيق المقام ( قوله بل لا يلزم  
 اجتماع الى آخره ) كلمة بل للترقي في عدم لزوم التسلسل المحل عندهم ببيان انتفاء  
 الشرطين المذكورين معا ( قوله لجواز ان يكون حدوثها ) اى حدوث تلك  
 الموانع واو آنا كافيا في انتفاء الاجزاء المنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود  
 الجزء فيما بين المدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الغلاف  
 الى الحد الثاني فان ذلك الوصول آني لا يستغرق اكثر من آن واحد ولا يلزم  
 من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء للمعدم الى الوجود لان ارتفاع  
 المانع لا يكفي في وجود الماعول بل لابد من مقتضى ايضا وليس هنا ما يقتضى  
 وجوده بل ما يقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعطاء المعدوم بيمينه عندهم  
 كما يحى لا يقال لوجه للاقتصار في هذا السؤال والجواب على عدم المانع  
 المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان في نفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب  
 ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له  
 لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع  
 عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان بسبب امر موجود  
 والاف يكون علة لعدم الجزء هناك عدم عدم المانع لوجود المانع على ان الاقتصار  
 ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم من ان علة عدم  
 عدم العلة لا غير ( قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث ) اى موانع وجودات  
 الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث  
 مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوث كل ما بين متواليين من موانع  
 الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا  
 عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث  
 بناء على ان المراد من المتعاقب ههنا مطلق التأخر زمانا في الكافي في جريان

البرهان اذن الاتصالات الفلكية ما يتراهي عن سابقه بكثير من الزمان فيحتمل  
 لا يخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها  
 كعدم اجزاء الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب دوام المانع  
 مدة دوام انتفاء المتنوع واما ان لا تكون ابدية بل معدومة بعد ان حدوثها او بعد  
 زمان كما اذا كان حدوثها ولو انا كافيا في انتفاء المتنوع ابدا فان كانت جميعها  
 او بعضها الغير المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعا مع  
 كونها متعاقبة في الحدوث زمانا فيجري فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت  
 في الوجود وتلخص الجواب اثبات الملازمة المتنوعة بنحر بران مرادنا من الترتب  
 ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتيبا ذاتيا او زمانيا  
 فالتسلسل في الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد  
 المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها  
 او لم يكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة لكل  
 فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون  
 كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء المتنوعات متعاقبة في الحدوث  
 متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذلك موانعها وبدل على ذلك صريح  
 ما يذكره بعد في تطبيق السالنتين المتقدمتين من الحادث في اليوم ومن الحادث  
 بالامس ومنهم من حل الموانع ههنا على عال عدم جزء واحد بنا على ان علل  
 المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر له من هذا  
 الجواب دفع المنع الاول بل انما يدفع به المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم له لجو از وجود  
 جميع الموانع دفعة بترتيب ذاتي ولا زمانى فلا يجرى البرهان في ابطاله انتهى وهذا  
 الاعتراض وارد على ما فهمه لاعلى الشارح فانه بنى على الغفلة عن كلمة كل في صدر  
 السؤال عن كون مراد الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين  
 نعم ما ورد متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما  
 قدمنا في احتلال ما ذكره الشارح ههنا وسيجيء جوابه (قوله ولا يقدر فيه الى آخره)  
 جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكما  
 محل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان  
 في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية  
 المتساقبة في الخبثات بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيشر اليه  
 ولا يخلص ههنا الابان بقال مراد الشارح ههنا بنحر بر مراد الامام بان غرضه

الزائم الحكيم بمقتضى ما فيها من كونه جزءا من الحركة المستمرة  
 المبنى على ساطة الفلك وكما يجاب القائل ببحث يحتاج إلى هذه الحوادث إلى  
 حدوث أمر بأعداد واستعداد وبعثها فطرية طاهرة على كل ذي فطرة  
 سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجرى بان البرهان فيه و يؤيده ان ايراد هذه  
 البساح في صورة الزائم الحكماء في كتب عقايد اهل السنة ليس الا لدفع  
 الشبهة عن عقايدهم فيكونه بطلانه عند ذوي فطرة سليمة ( قوله فان علة  
 عدم كل مانع ) من تلك الموانع المتقدمة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم  
 عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كعدم  
 الجزء ، فيمنع لا يقال لانقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع  
 عن وجود الجزء ، او المانع المتعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع  
 عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة  
 عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول  
 مندرجا في القسم الثاني واخص منه مطلقا لا نقول المراد بالجزء في القسم  
 الثاني ما عدا ارتفاع المانع وجوديا كان او عدميا وانما قول ذلك ليجتمع  
 الموجودات في احد القسمين حال العدم وفي الآخر حال الوجود على تقدير كون  
 ذلك القسم علة في جميع المراتب وانما لم يتعرض ليكون العلة امرا او وجودا لان  
 الكلام فيما كانت العلة عدم المانع في جميع المراتب او للاشارة الى التحقيق كما قدمنا  
 ( قوله و على الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية )  
 اقول جازوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة  
 في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود الموانع المتقدمة من  
 موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى عال المانع الواحد بناء على ان عال  
 المانع عن الشيء موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم تلك الموانع  
 المتقدمة ونجى على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجمعة ايضا  
 كموانع الاجزاء بين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو انا كما في  
 في انتفاء المنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت  
 به الملازمة المنوعة لان التسلسل انما خوذ فيها تسلسل الموجودات المتجمعة  
 لا يقال يجوز ان يكون اطلاق هذا التسلسل ايضا مبنيا على مسيحي منه  
 في تمهيد مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوي فطرة سليمة  
 في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب لزمان وان يكون الجواب  
 باعتبار هذا الشئ جوابا بتغيير الدليل ونجريد الملازمة عن المحجة كانه در

من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة الى التكاليف التي ذكرها  
في هذا المقام بل اللايق حينئذ اجراء البرهان في نفس اجزاء الحركة بان يقال  
الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لا يندفع به  
الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجمعة  
ويجبه على الثاني ما قدمناه في اختلال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض  
من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع  
عن وجود المانع المنعدم وحدث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع  
المانع الثاني عن عدم المانع الاول وحدث عدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع  
المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه في الصورة  
الثالثة فغاية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام  
الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات  
لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث  
عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم يربها ترتب لاذنا ولا زمانا فلا يجري فيها البرهان  
بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبني على ما سبق منه تحقيقة من  
ان مطابق الامور المجمعة الغير المتناهية يستلزم القرب الذاتي بين المجموعات  
المأخوذة منها بان يكون بعضها جزءا من البعض الآخر وان لم يكن بين احادها  
ترتب ذاتي لانا نقول على هذا لوجه تسليم انتهاء القرب الذاتي في الشق الاول  
كما اشار اليه بقوله ولا يقدح فيه عدم ترتيبها الى آخره والجواب عن هذا الاشكال  
القوى المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذ كان عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء  
فيما سبق لاعدام الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما  
لما نفع موجود كما في الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع  
المنعدم ههنا وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا  
الموانع التي فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه من تحته  
لا عن وجوده والالم يجمع هناك مانعا عن فضلا عن الموانع الغير المتناهية  
ولاشك ان ما كان المانع الثاني مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه  
الازلي وكذا ما منعه المانع الثالث انما هو عدم الازلي للمانع الثاني  
وهكذا في كل مرتبة فو نهما ولا يخفى على ذي فطنة سليمة ان عدم  
الازلي المستمر من الازل الى وقت معين انما يتقطع في ذلك الوقت باحد الامرين  
اما بحدوث موجود او زوال موجود ازل سواء كان نوعا او جنسا به قب  
افراده او شخصا ان جوز زوال الازلي كما سيشر اليه فاذا قد انحصر

العلة الحادثة لحدوث موجود في امر موجود وعدم امر موجود لاثباتهما  
 قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع  
 فيثبت نفي الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع التمدد ههنا  
 وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون  
 هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع  
 انقطاع العدم الاولي اذ ذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث لما لوجود  
 موجود او لعدم امر موجود فان كان حدوث موجود في جميع المراتب يلزم  
 تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء  
 التمدد وان كان لعدم في جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان  
 لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحسنيين او في احدهما فلا اشكال لاههنا ولا فيما  
 سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم المانع  
 واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا في حكم  
 عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة على الموانع المترتبة  
 في الحدوث ذاتا وزمانا فان حال كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا وتسلسل الى  
 غير النهاية وبمجموع تسلسل المال للمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا  
 مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة  
 اخرى لجزء او موانع آخر سابق على الاول زمانا فكذلك قال يلزمهم باعتبار كل  
 مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث سلسلة مترتبة الاحاد مجتمعة غير متناهية  
 وانما عبر عن المال بالموانع لان كلامها بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان  
 مانعا عن عدم المانع الذي بعده كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان  
 مانعا عن وجود المانع التمدد او لاجل ان حال المانع موانع واما قوله ولا يقدح  
 في اشق الاول فلان الترتيب الذي الماوم بين حال كل مانع من موانع الاجزاء  
 المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا  
 كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الارتفاعات  
 كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء كان تحقه علة لبعده سواء  
 كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذ كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة  
 للبعض الاخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات  
 الموانع عبارة عن اعدامها ف يرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض تلك  
 الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطينا بالكلام في هذا المقام

قوله لكن لا يجوز ان  
 يكون هذا العدم الى  
 آخره ولا لاجل هذا  
 يجوز ان يكون علة  
 عدم كل جزء عدم  
 عدم المانع ولم يجوز  
 سلسلة اعدام اعدام  
 الموانع في عدم جزء  
 واحد تأمل شيخ

فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ماعول  
عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليهم  
ايضا لكن بتغيير النقض السابق بسبب منعهما الجريان بمجواز سلسلة الحوادث  
الغير المنتهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال او صح دليهم هذا يلزم  
اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان  
يتوارد الاستعدادات الغير المنتهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك  
التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد  
عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنظم بمجرد  
المادة الاولى واللازم بكلافتيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره  
المجيب من ان ذلك التوارد الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم  
بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة  
الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها واللازم اجتماع التقيضين هما ان توجد  
للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهي موجودات  
الى آخره رفق في ابطال الشق الثاني بدليل بعمه وغيره بان يقال بعد وجود القديم  
الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المنتهية مطلقا سواء  
كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجردات وعلقات  
ارادة قديمة للنافاة المذكورة ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا آخر لدليهم  
بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة  
المنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق وانما العمل  
مانقوله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي كجوابه السابق على جملة  
الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام  
الاجوبة الحقيقية كما لا يخفى (قوله عارضة) هو مع قوله متواردة خبر واحد  
لكانت كقولهم هذا حلوا مضى بمعنى من فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر  
من العوارض وتوافقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له  
(قوله غير معقول) اي غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير  
اذا الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافع او مضاره فبهذا الاعتبار جعلوا  
نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشايع في امثال هذه العبارة  
فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصويره على ان الكناية  
في مادة مخصوصه لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله

وهذا يوجب ( اى وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اى ان يوجد له زمان مفروض وهو موجود فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شئ من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيها التفتت الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد بما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالخص او بالثبوت او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع وبذلك عليه سياق كلام الشارح فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموع ( قوله ويلزم من توارده الى آخره ) هذا اشارة الى ملازمة دليل الإبطال المفرد على هيئة القياس الاستثنائي وما سبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارده سائلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث والالزام اجتماع التعارض والالزام باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارده الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التنبيل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين في كلام المجيب احدهما قبل الترقى والاخرى بعده فاليان شامل لهما لا يختص بالصورة الاولى كما قيل ( قوله قلت هذا بداهة الوهم ) اى بداهة الحكم بالمتناقضة بين دوام المقارنة وبين السابق على كل فرد بواسطة استحباب ذلك السابق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا حكم بداهة هذه المتناقضة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمتناقضة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسابق على كل فرد بداهة العقل لا بداهة الوهم ( قوله انما يستلزم ) كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك الفرد شخصا او جهة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهي الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك لكل الغير المتناهي الاحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سابقا زمانيا ايضا وبذلك انضح فساد الاعتراض الاتى ايضا وتلخيص كلامه منع استحباب القديم

تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الإبطال لكنه اوردته على دليل  
 الملازمة من المتناقضة للإشارة الى ان تلك المتناقضة مبنية على الإيجاب المذكور فلا يتم  
 الملازمة ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لو لم الى آخره) يعني ان يؤخذ في مفهوم  
 القديم ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد  
 بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل  
 ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا  
 المعنى لا يقتضي ان لا يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذي  
 بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد  
 الحوادث المتعاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض  
 عليه) اي على المحجب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه يمنع المتناقضة كما يراد الشارح  
 لاعتراض على ايراد الشارح (قوله وانت تعلم فسادها الى آخره) لوجهين الاول  
 ان حكمه يلزم المتناقضة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسدا الثاني  
 حكمه بعدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسدا ايضا  
 ومنشأ كلا الفاسدين ما ذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث  
 المجموع) ومع ذلك لا يلزم المتناقضة المذكورة كما قرره وما اوردوا عليه ههنا  
 من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم لحدوث المجموع انما يكون باتصافه  
 بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لانصاف  
 المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع  
 الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بان  
 الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان  
 فظهر ان كلام الفائل المعول غير مبني على ما توهم من التوهم وحله على اثباته على  
 ذلك التوهم بعيد ودعوى البدهية في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل  
 في هذه المادة فاسدة غير مسبوقة قطعاً انتهى فتوهم فاسد مبني على القول بما سيجي  
 تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء  
 على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل  
 تعاقب الاجزاء كيف وما بطله المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضاد في  
 استحالة مطلق التسلسل ولو متعاقبة الاحاد ليس الا هذا الوجود فلا مسامح لرد ما  
 ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض بقياسه على الحركة  
 بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم تمام اجزائها



ولا في المنتهى لأنها تبطل عنده وإذا صرح ابن سينا في الشفاء بان وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه آخر اذا الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في أن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره الشارح في جاثية البحر يد ( قوله وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة الى آخره ) وهو العلامة التفت زاني اوردته في تبهم دأبل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والارض والكل حادث اما الارض فبعضها بالشهادة وبعضها بدليل طر بان المدم واما الاعيان فلانها لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن المواد فهو حادث اما الصغرى فلانها لا يتخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما يتخلو عن الحوادث اذ ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه ما من حركة الاوقبها حركة اخرى لالي بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يستون ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة بامثلة ثم فل والجواب انه لا وجود للطابق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المضاق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضي له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى في شرح المقاصد ثم قال في جوابه واجب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازالة وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقةها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومتناف التلازم متناف للزموم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة او كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازيليا اذ لا تتحقق للكل في الا في ضمن الجزئي لكن اللازم بطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تماثل الحوادث الغير المتساوية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضيق ثم نقل لبيان امتناع تماثل الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار في بعضها الى رد الجوابين الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة يفرض لا يتخلو من ان تكون مسبوقة باخرى فلانكون ازالة ضرورة سبق عدم عليها. اولا نكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لاحركة قبلها فنكون اول الحركات فيكون الحركة

بداية وهو المطاوب ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الاحداث كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده في هذا الباب على طريق التطبيق والتضاييف ولذا اورد عليه المولى الخيالي في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحقيقة حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في انصاف المطلق بالتقابلان بحسب الحقيقتين وتأتيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي انتهى ( قوله فلا يتصور قدم اتووع ) لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك في نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية التي لا توجد الا في ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى ( قوله ان لا يزال فرد من افراده الى آخره ) لا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى الابد على وفق مرادهم لانه في القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وبقوله فرد آخر لالي نهاية كما قال التفازاني وكذا الكلام في ما ذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع للالتماء الى الوجه الثاني من الوجهين الذين اوردتهما المولى الخيالي ( قوله وليت شعري الى آخره ) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم اشمرت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري ما سبب حيرتكم بعدما اشمرت الى اختلاله ومنهم من التزم صحة بمقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهاني التطبيق والتضاييف وبعد الاحتياج اليهما لاحاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه لغرض انتهاء سائلة الجزئيات ( قوله يدل على بطلان التسلسل ) في الامور الموجودة في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا المسبوق منه ولان السابقة والمسبوقية التضاييف لا تختصان بالذاتيتين بل نعمان الزمانيتين ايضا بل الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر واما اذا اتصل بعض الاحاد ببعض كما في الخططين المفروضين الغير المنتاهيين لاثبات تناهي الابعاد ففي جريان برهان التضاييف في تناهيهما بحث لان اجزاءهما السابقة والمسبوقية فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقة والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات ( قوله وذلك لان حاصل برهان التضاييف الى آخره ) هذا دليل بطلان اللازم من

دليل الاراد بان يقال او وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء  
 كان كل متقدم منها علة ممتدة لما بعده او لا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين  
 الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحد هما بدون الآخر واللازم  
 محال فكذا المزوم لما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة لآخر  
 الآخر فيوجد بينها العلية والمعلولية او الابوة والبنوة واثباتهم من المتضايفين  
 والا فلا أقل من تحقق السابقة والمسبقية في الواقع بينهما واما بطلان اللازم  
 فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير انتهيه كأن يكون  
 ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقة فاما ان يوجد في  
 السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقة فقط من غير ان يتصف  
 بالمسبوقية او لا يوجد فعلى الاول يلزم انه سلسلة على تقدير لانهيها وعلى  
 الثاني يلزم ان يز بعدد المسبوقيات الواقعة في تلك السلسلة على عدد السابقة  
 الواقعة فيها مسبوقية واحدة هي ما في الحادث ابدأ لأن كل واحد مما قبله  
 متصف بالسابقة والمسبوقية مما تحصل التكافؤ والتساوي فيما قبله وبقي  
 ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محل مستلزم لاجتماع القيصين والثاني  
 محال مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذا المحال انما يعمل  
 استحالة احدهما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما  
 لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين  
 على الآخر والاولى في السلسلة حادث متصف بالسابقة بدون المسبوقية فلم  
 تناهيها على تقدير لانهيها فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث  
 لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعاً وهذا الوجه ما اختاره  
 الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها  
 على تقدير لانهيها واللازم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره  
 صاحب البحر يد فان قال لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث  
 قبله متصفاً بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث  
 حادث آخر سابق عليه الا يرى اننا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة  
 حوادث لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية  
 في رابع واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاننا فرضنا  
 ان الخامس متصف بكل من السابقة والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يبرم  
 ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك في سلسلة غير المتناهية  
 وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة وكيف وكل مسبوقية

في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقة ما قبله من الحوادث وبالجملة بمجرّد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلوم الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المشتقة على المعلوم الاخير سابقة فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرّد سابقة الاسبق من غير توقف على مسبوقيته كما وقع في المثال بمجرّد سابقة الخامس من غير توقف على مسبوقيته فكما تحقق التكافؤ في السلسلة المشتقة على المعلوم الاخير يقع فيما قبله سابقة محضة وبعكس بعكس التقيض الى قولنا كما لم تقع فيما قبله سابقة محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل من الستة الزيادة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الاحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تنهاى الغير المتناهية فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضابقين غير متناهية بحيث لا يلزمها تنهايتها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لوعيم السابقة والمسبوقية عما بالذات وبواسطة فعلى تقدير ان تنهاى الحوادث يلزم ان يتحقق في كل حادث مسبوقيات غير متناهية وسابقات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقات لان في الخامس اربع سابقات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلا مجال لتوهم فيه اصلا ( قوله لو كان التسلسل من جانب المبدأ ) اى في جانب المأل وما اذا كان التسلسل في جانب المعلوم لا يتجسّد تأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التي لاعلة له كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الاخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة ( قوله وهو محال بداهة ) اذ لا يجوز العقل سابقا بلا مسبوق ومسبوقا بلا سابق وابالاول ولده وابالاب له وهكذا ( قوله من جانب

واحد) كما لو كان مبدأ سلسلة .. أو لاخير الاعلى له كالابن الذي لا ولد له او صلة  
اولى لاماولية لها كما واجب تعالى فيها فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ  
المذكور كما اذا فرض ان هناك وجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولا نهاية  
اها لافى جانب المال والافى جانب الممولات بل لكل منها علة لما بعده .. وماولية  
لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطابق على .. بين  
احدهما لانهما الموجودات بالفعل وثانيهما لانهاية باقوة لان الامور الغير  
المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كانت الباقى ازبد من المتأخر ذن كان  
جيبها موجودا بالفعل فى زمان واحد وفى ازمة متعاقبة غير متناهية فهو  
تسلسل بالفعل وان لم يكن جيبها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها وبخرج  
البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف الخروج عند حد  
من الحدود الاستقبالية او لم يكن شئ منها موجودا وبخرج كذلك فهو تسلسل  
بالقوة المشهور عندهم التسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى  
من مبدأ .. بين بحيث لا يتناهى عند حد فى جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين  
كما جوزوه فى مقدورات الله تعالى والاعداد المارضة لها وعند الحكماء كما  
جوزوه فى انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة  
من القوة الى الفعل فيه متناهية فى كل حد و زمان من جانب الابدان لها محصورة  
بين ذلك المبدأ والحادث الاخير وحال الحادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب  
الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات  
الغير المتناهية بالفعل ان كان جيبها موجودا مجمعة فى زمان واحد وكان بعضها  
علة للبعض الآخر فان وجد فيها ماول اول اخير لاماول بعده فهو القسم الاول  
المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب المال وان وجد فيها العلة الاولى التى لا علة  
قبلها فهو القسم الثانى المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب الممولات وان لم يوجد  
فيها شئ منها بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل ماول بعده ماول .. اول  
آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه  
الاقسام الثلاثة محال عند الفريقيين لجرى ان البراهين وان كان جيبها موجودا  
مجمعة فى زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينهما  
ترتيب وضعى فهو القسم الرابع وهو ايضا محال بتعاقب الفريقيين لجرى ان  
التطبيق وان لم يكن بينهما ترتيب لاطبع الى ذاتا ولا وضعى .. اى فى المتشعبة الحسية  
كما جوزوه الحكماء فى النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس

وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة في ازمة متعاقبة غير متناهية بالفعل  
 من جانب الازل كما جوزه الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى جانب  
 الازل لالى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين  
 الاخيرين حيث حكموا باستحالةهما ايضا اما القسم الخامس فلما نى من  
 الشارح وما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايق  
 والتطبيق في استحالةهما ايضا اذا عرفت هذا منقول ذلك التوهم اشتبه  
 في جريان التضايق فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل  
 في كلا الجانبين بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى  
 الاول وفي الجانب الاخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذى نحن فيه اذ هذا  
 القدر يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومعلولة في القسم الثالث  
 كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقة  
 ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذى هو الزيادة المذكورة  
 في هذين القسمين فلا تعرض في كلام التوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة  
 في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح باطلاله بارخاء العنان كما توهموا  
 وقالوا ما قالوا او كيف يجوز التوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال  
 بالنسبة الى جانب الابداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند  
 الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف على تجوز ذلك كما عرفت  
 ( قوله وذلك لانا اخذنا اذا الى آخره ) شروع في بيان لزوم الخلف المذكور  
 في التسلسل من الجانبين فيما كانت الاحاد مترتبة مجتمعة في الوجود كما  
 في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولوعا نحن فيه ثانيا بقوله ومن  
 البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حل على المعلول الاخير في الواقع كما  
 هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير في القسم الاول وان  
 حل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتبديل وتلخيص كلامه ان ذلك  
 الواحد وان كان له سابقة ومسبوقية مما يمكن مسبوقيه معتبرة في سلسلة المتضايقين  
 في جانب المال وسابقته معتبرة في سلسلتهما في جانب المعلولات بحيث لا مدخل  
 لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيه كان ذلك الواحد كالمعلول  
 الاخير في القسم الاول في انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايقين في جانب المال الا  
 بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة المال من علته تتصف بالسابقة دون المسبوقية  
 والزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقته كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا

من سلسلة المتضايقين في جانب الماولات الاسباقية واحدة فلا بد في سلسلة  
الماولات من ماول يتصف بالمسبوقية دون السابقة والزم لزومه المذكورة  
ايضا فقله ههنا حتى تكفى الى آخره وفيما بعد استكفى اعداد الى آخره اشارة  
الى وجوب الانتهاءين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال  
اولم يات السلسلة بل ذهب المتضايقان الى غير النهاية لم يتكافيا بل زاد احدهما  
على الآخر فلا عدول في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره  
على الوجه الثاني من وجهي تقريره كما توهم به ضمه فاعترض على فواين  
بان الاولى ان يقول والا لا ترفع التقدم والتأخر كما في شرح التجريد ( قوله  
ومن البين ان هذا البرهان الى آخره ) قد اشرنا الى انه شروع في بيان لروم  
الخلاف المذكور فيما نحن فيه فلا ينجم عليه انه تنكر ارا لم يسبق يعنى ان هذا البرهان  
الجارى في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المتجمعة الغير المتناهية من الجنيين  
على ما قررنا يجرى في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب  
الازل ايضا وان كان لكل مافر من مسبوقا اخيرا سابقا منه متعاقبة لمسبقه  
اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقية المنظمة في سلسلة المتضايقين الممتدة الى جانب  
الازل لم لزوم زيادة المذكورة كما لم في القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقت  
الاتحاد مجمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن ولا ضرر فيه  
لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا متجمعتين  
او متعاقبتين كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعدما تصف بالبنوة  
حين لا دته لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة  
واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الآباء والاولاد  
الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل  
على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لئلا يزيد عدد البنوات على عدد  
الابوات وان كان لابن الاخير ولد بعد زمان وبأجله هذا البرهان يدل  
على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب  
الابد فلم يقل بعزم انتهاءها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه  
بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد  
القسم المحال باقتضاه المنزعين ان في الترتيب الذاتي المعتبر في احوال المتعاقبة  
التي هي الحوادث متعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم  
الخامس وسيجيئ استحالته ( قوله او تعاقب ) ظاهره ان كلا  
من المتضايقين العارضين للعادتين المتعاقبين يمرض امر ووضه حين

وجوده لاقبله ولابعده كان يعرض السابقة للامس حين وجود الامس فاذا  
انعدم الامس ووجد اليوم زول السابقة مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه  
وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضامين عن الآخر بل حين وجود الامس  
لا توجد سابقة على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجد انما حين وجود  
اليوم وحينئذ لا توجد سابقة اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد قبل وجود الغد  
وانما يوجد انما اذا وجد الغد وهكذا عرفت في الابن والاب فين اتصاف  
كل يوم بمسبوقية باليوم السابق وبين اتصافه بسابقة على اليوم المسبوق يوم  
وليلة فالوجه ان المراد من المتضامين ههنا جنسا المتضامين كجنس السابقة  
الشاملة لجميع السابقات المنظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع  
المسبوقيات المنظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب  
الجنسين في كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب اشارة  
الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم ان يادة المذكورة  
بلا شبهة نظرا الى زمان حدوث السابقة في المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده  
اتصف بمسبوقية بسابقه ولا تنصف بالسابقة الا بعد حدوث مسبوقة فلزم  
الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضامين لانفكاك عن الآخر في ان  
فضلا عن تلك المدة فلنقل ان يقول يجرى البرهان فيما كانت الآحاد المرتبة  
مجموعة لا فيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقية بالحادث الذي  
قبله فلما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقة عليه او وقت وجود الاخير ووقت  
وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقنين وعلى الاخير ان يلزم انفكاك احد  
المتضامين عن الآخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقة للموضوع المنعدم مع ان  
الايجاب يقتضي وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقة والمسبوقية والعلية  
والمعاولية وامثالهما من المتضامين لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق  
لا يمرضان لمرضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المنعدم وقت وجود  
الحادث الاخير معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان  
في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن فحينئذ  
نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه  
امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الوجود الموضوع في الذهن فان  
قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لافي الذهن بل هو مع اليوم الوجود  
موجود انما في الذهن فيعرضهما السابقة والمسبوقية معا في الذهن وقت



وجود البرم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابغة  
والمسبوقة العارضان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارج كالبوة  
والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا  
كان قولنا في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية  
ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا  
في اليوم الغد مسبوقا بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية  
صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم  
الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعلم بما في الماضي والحال والاستقبال  
كما بين في محله لكنه لاوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في ساغيات  
الحوادث الآتية الممكنة ومسبوقة قباتها ذهنيات حقيقية كبق و لو كان  
الامر كذلك لجرى البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد  
الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الاذهنيا  
فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهاءها في جانب الابد باطل  
باتفاق الفرقين ومستلزم لانتهاء المقدورات الله عند ذلك المد ٣ بخلاف  
ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع في الزمن  
المتزاع ذلك الوجود عن الوجود الخارج المحقق في كافي الذهنيات الحادثة  
بالسابقة والمسبوقة على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل  
وجودا محققا اذ غاية ما يجزى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائها في كل  
زمان الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده  
حادث آخر ولا محذور فيه بل للمم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية  
الغير المتناهية الى الفعل دفعه وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة  
الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب  
انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث  
آخر بعده لا يلزم المحل المذكور الذي هو خروج الكل دفعه وهكذا في كل حد  
من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب ولا في ادفاع التوهم  
المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرناه هنا فالاولى ان يقول  
سواء اجتمع آحادهم في الوجود او تعاقتا اذ الكلام في اجتماع الآحاد  
لا في اجتماعهما (قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابوات الخ) في هذا المشكل  
توضيح لما سبق من ان الانصاف بالمتضيقين كالابوة والبنوة لا يقتضي  
اجتماع الموضوعين في الوجود الخارج بل وان ساد احد المتضيقين

مقتضى البرهان  
وجوب الانتهاء الى  
امر لا يكون بعده  
موضوعا للحكم ذهني  
حقيقي بالمسبوقة عليه  
بل او صدق ذلك  
الحكم الذهني قائما  
يصدق ذهني فرضيا  
لاحقيقا فان صدق  
ذلك الحكم الحقيقي  
بمجرد كون الموضوع  
ممكنا امكانا ذاتيا  
ولو معدوما فيقتضي  
البرهان حينئذ وجوب  
الانتهاء الى حادث  
لا يمكن بعده حادث  
آخر فيلزم وجوب  
انتهائها المقدورات وهو  
باطل وان لم يصدق  
ذلك الحكم الحقيقي  
بمجرد امكان الموضوع  
بل توقف صدقه  
على وجوده المحقق  
في الخارج فيقتضي  
البرهان حينئذ  
وجوب الانتهاء الى  
حادث لم يوجد بعده  
حادث آخر لا الى  
حادث لم يمكن بعده  
حادث آخر ولا ضرر

فيه ولا يلزم وجوب انتهاء المقدورات كما قررناه في الاصل شديد

لا يزيد على سلسلة الآخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبه على بطلان قولهم بقدوم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة الانوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانساني مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبوة عارض لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل البرهان يجري في تناهيها وان كان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس بالحادث بان يكون النفس شرطا خارجا لادخاله في الشخص الانساني بناء على ان تركيب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقة والمسبوبة لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهرا واما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يمكن وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فاذا ذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجهلوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فالما يتم على القول بقدومها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدومها قائلون بتناهيها الا ان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البوة ههنا مطلق الودية عبروا عنها بالبوة لمجرد مراعاة الجناس الناقص بينها وبين الابوة والافلاطونية قد تفك عن البوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤثما مع ان احد المتضامين لا يثبت عن الآخر لاني الخارج ولا في الذهن (قوله وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة) اى في استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود لا الى النهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهى الكل لزاما ونجتها لا لزاما فقط بشهادة ان برهاني التطبيق والتضاييف انما سبقا ههنا ليثبت لهما مدعى المص من حدوث العالم في ضمن الابرار بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يحمل مراده في ايراد البرهانين على ابطال لا تناهى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة للبعض الآخر كما زعم الحكماء او لم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة بانفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك

التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما استمر فيه  
 ( قوله لان التطبيق في الوهم ) اي حكم العقل بعمونة الوهم بالتطبيق لاحاد  
 على الاحاد حكما مطابعا للواقع لا يقتضي اجتماع الاحاد في الوجود بل ذلك  
 الحكم مطابق للواقع فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بعمونة الخ  
 فخراده من الحوادث المترتبة هي المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا او لا لما قدمنا  
 وفي قوله بعمونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يتبادر  
 منه من ان الحكم بالتطبيق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحكم  
 هو العقل لكن بعمونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ  
 اي في الحكم على احدهما بكونه باذنا الآخر ثم يطبق لثاني على الثاني وهكذا الى  
 ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية  
 الى العقل وبحكم العقل بمد ذلك بانه اذا ذهب التظيم على هذا الاسلوب يلزم انطبق  
 كل من احاد الكبرى على واحد من احاد الصغرى فالحكم بهذه الكلية هو  
 العقل والحكم بين البدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن ان تحقيق ان الحكم  
 في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم ولذا نسب لتوهم  
 الى العقل في قوله ونوه انطبق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم في لم يكن  
 الاحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالجسام والحيوانات  
 بل كانت صور مجردات او مفولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم  
 في بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جملات  
 متعاقبة كاندورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يحتمل اجزاء دورة واحدة فلا وجود  
 للدورة الا في الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات  
 او المفولات بازا البعض الآخر مالم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال  
 على هذا يحتمل على البرهان ان تصور المجردات والمفولات بصور المحسوسات  
 محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد الحمايين اللازمين في البرهان لانا نقول للمازم  
 احد الحمايين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات علما فطما ان المتناقض لكل  
 هو لانها هي الاحاد لا غير وبهذا البيان ينضج البرهان في جميع محاوره كما ينبغي  
 واعلم ان حاصل برهان التطبيق المتلوي وجدج له غير متناهية لوجد في ضمها اجمة  
 اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا اللازم اما اللازم فلان وجود  
 الكل يستلزم وجود الجزاء اما مستحالة اللازم فلانه لو وجد لثان غير متناهيين  
 فعند تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون باراء كل واحد من احاد الجملة

قوله على ان الوهم  
 يشرع الخ وهذا  
 كما قال الحكماء  
 في الانفسا مات  
 الوهمية والعقلية  
 للجسم سند

قوله ان تصور  
 الجزئات الخ التصور  
 ههنا لغوي بمعنى قبول  
 الصورة لا اصطلاحا  
 بمعنى العلم فانهم سند

سند دعم من صاحب التبيين

الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل ولا يوجد  
 فيلزم. تنهى الجملة الصغرى بل تنهى الكبرى لزيادة عليها بقدر متناه مع فرض  
 لانهايهما والكل محال فكذا وجودهما واوردوا على تقريب الدليل الثاني بان احد  
 المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض  
 وجودهما مع فرض انطباق الاحاد على الاحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض  
 فرض محال يستلزم محالا آخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو  
 وجود الجملة المذكورتين بل واز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض  
 فاحتاجوا في اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور يمكن بحسب نفس  
 الامر لا يمنع ليعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملة المذكورتين فزاد الشارح  
 من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل  
 عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام واقائل ان يقول  
 ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة  
 الجزء للكل فالحكم بانطباع المبدأين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون  
 بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءا ثانيا من الصغرى ثالث في الواقع اذ ليس هنا  
 السلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فوجه  
 الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لاف حكم الوهم ولا في حكم  
 العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق فان افترزت من الكبرى لم تبقى  
 من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة للكبرى  
 على الاحاد الموجودة للصغرى وتلك الاحاد المعدومة وهى محضة لاتصف  
 بالانطباق الذى هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا  
 لم يجر البرهان في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المراتب فانه بما يجرى في سلسلة  
 متعبرة الاحاد في نفس الامر يصح الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد والاعداد  
 المتباينة العارضة للوجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم نفرز عنها  
 بل كانت الصغرى جملة مقابلة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة  
 ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فنكل من تطبيق الوهم  
 والعقل يمكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على  
 استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطاوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة  
 من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض احاد السلسلة منفصلا عن البعض  
 الاخر ففي ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجودها

اوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لماضر ذلك في وجود  
 الصغرى اصلا فكل من آحاد الصغرى كان جزءا من المجموعين المتساويين  
 وجودا فلكل منهما اعتبار ان في نفس الامر فحينئذ تختار الاول وتقول انما يكون  
 الحكم بانطباق احدا البديين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني  
 من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر في الواقع وذلك بمنوع بل هو  
 مبدأ لامر موجود في الواقع لا في مجرد اتوهم وهذا الكلام في الجزء الثاني  
 والثالث وخبرهما الى غير النهاية نعم او كان بعض اجزاء السلسلة متصلا  
 ببعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية متعضة  
 لا وجود لها في الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح في بعض كتبه ولذا  
 احتجوا في ثبات نهاى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين  
 احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن  
 نقول تختار الثالث و يدل البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد  
 سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد .. هـ سلسلة اخرى مساوية لجزئها  
 في المقدار والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال لما للضرورة فلا وجد تلك  
 الحقيقة النوعية في ضمن فرد هو الجزء الوجود مع الكل بوجوده فإبرار وجود الكل  
 لم يكن ذات الفرد الآخر اعني السلسلة الصغرى آية عن الوجود المستقل مع  
 الكل الذي هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات  
 وان امتدت لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان  
 فمقد التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد المتباين بالذات واذا امتنع اللازم  
 بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيسهل امكانه ايضا لان امكان المحال محال  
 وفي امكان التطبيق كلام آخر يجي بعد (قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس  
 هذا التوهم مقتصرا في توهم الانطباق بمركة احداهما حركة اينية دون  
 الاخرى لوجود الاول ماضرا من ان آحاد الجملة ربما يكون مجردات او .. قولان  
 صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيحوز ان يأتى المحال من فرض حركتها المستحيلة  
 نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة اينية بالذات كالأجسام المتزينة  
 وضعا او بالتبع كالاعراض الحالة في تلك الأجسام وفيما كان هناك خطان  
 غير متساويين كما في ثبات نهاى الابعاد فحريك الخط الاصغر الى ان يطابق  
 المبدآن مع سوق البرهان الثاني ان الآحاد قد تكون عوارض متعاضدة  
 غير متساوية لجسم واحد كدوران الفلك الواحد او لجسم متساوية

هـ

كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الابدية عند الحكماء  
 الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلطان القابلتان للحركة الابدية  
 متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احدهما جزء الاخرى كما ذكرنا اذ على  
 تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض  
 وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون  
 احد هما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الآحاد  
 متصلا بالآخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة  
 من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدءا للسلسلة المركبة  
 من التسعة الموجودة في ضمنها وجود آخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه جزءا ثانيا  
 للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى  
 ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الامر ثم قصدنا  
 العاشر لنجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هنالك واحدا  
 يتصف بكونه جزءا عاشر للسلسلة الصغرى في الواقع فتحكم بان ليس بازاء كل  
 واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب  
 العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا في هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى  
 مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لازيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها  
 في جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه  
 بالضرورة وبالمجمل يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى  
 جزءا عاشر بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى  
 ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (قوله ينطبق سائر  
 آحاد الاولى الى آخره) اي يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على  
 كل واحد من الآحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد  
 به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اورد واعلى البرهان كما قدما فلما راد ينطبق  
 سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية  
 فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم  
 التساوي والتناهي ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى  
 لم يتوجه ذلك اصلا وان يدفع ايضا ان يقل لا حاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان  
 انطباق الآحاد على الآحاد كان مقدما للمنفصلة التي هي تالية في المتصلة الحماكة  
 بانه لو وجد جملتان غير متاهيتين وفرض انطباق احد المبدئين على الاخر فاما  
 ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من اثنائه او لا ينطبق ومقدما للمتصلة

قوله واما تخلف  
حكم المدعى ههنا  
هكذا وقع فيما بعد  
في عدة مواضع  
ولا ينبغي انه لا معنى  
لجواز المستدل  
تخلف حكم مدعى  
دائله والذي يظهر  
من عبارة التشرح  
ان يقال حاصل  
كلامه ان يجوز  
ذلك التسلل اما عدم  
جريان البراهين  
او عدم تخلف حكم  
المدعى بناء على عدم  
اثباته لكل المتعاقب  
الاجزاء و جودا  
خارجيا والكل بط  
الى آخره  
(امام زاده محمد اسعد)

القول بانها كانت لكل منطبقا يلزم المساواة من ابيان ان اطراف الشرطيات  
المتصلة والمنفصلة لاحكام فيها بافعال متعاقبا بل فرضا (قوله فان يجوز  
التمسك الى آخره) الظاهر من ادليل ههنا رهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا  
جارى في رهان التضاييف ايضا فالوجه ان في كلامه ايجازا بلقا والمراد جنس  
الدليل الشامل لسائر البراهين واذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله  
بناء على امتناع التطبيق مبنى على ان امتناع التطبيق -- تلزم لعدم جريان  
برهان التطبيق وعدم جريانه -- تلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على  
ان برهان التطبيق يجري في كل ما جرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا  
كان عدة من بينها في كلامه اشارة الى كونه عدة فحاصل كلامه ان  
يجوز به ذلك -- بل اما لعدم جريان البراهين واما تخلف حكم المدعى  
ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساد مما ذكرنا من جريان برهاني  
التضاييف والتطبيق اما التضاييف فقد عرفت متعاقبة واما برهان التطبيق  
فلان جمع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المانع عليه فاعايتوجه على  
تقريره بناء على مجوز امتناع التطبيق وقد عرفت بانها ممكن قطعا وبعد ذلك  
لا شبهة في جريانه ايضا فلذا قال في بعد فريد عليه ان مقتضى الدليل الخ  
واما الثاني فلما يأتى بقوله فريد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا حمل ايراد برهان  
التضاييف على دلاليهم جوابا الزائيا بانها جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم تخلف  
حكم مدعا، فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعري ما افرق بينه  
وبين ايراد برهان التطبيق على دلاليهم بل الحق ان كلا لارادين جوابان متعاقبان  
بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا، فيلزم تناهيهما لثبت بهما مدعى المصنف  
في صحتها وقد ظهر ان ليس هذا التفريع تفريعا على محذور جريان برهان  
التطبيق بل على مجمل جريان البرهانين (قوله فقد عرفت و... من قولنا  
ومن ابيان ان هذا البرهان الى آخره) ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجري الى  
آخره مع بيان امكان التطبيق وما غل مجرد توهم التطبيق غير كاف في جريان  
البرهان لجواز ان يكون انطباق الاتحاد على الاتحاد محلا -- تلزما لاحد المحالين  
وان يكون توهمه من قبيل توهم اثبات اغوال فقد عرفت اندفاعه بمقدمتين  
امكان ان يكون كل من اتحاد احدى الجملةين المتين وجودا بازاو واحد من اتحاد  
الآخرى سواء كانت الاتحاد بمنجزة او متة قبة كيف ولو كان محلا -- تلزما لاحد  
المحالين لاستلزامه في تطبيق اتحاد الجملة الكبرى على اتحاد الصغرى في جسيين  
متساويتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه

مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجال بان كل واحد من آحاد  
 احدهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما  
 امتياز الآحاد في نفسها ووجودها ممتاز كل منها عن الآخر وثانيهما اتصاف  
 تلك الاحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثالثة والتقدم والتأخر والمطابقة  
 والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي يتوقف عليها صحة ذلك الحكم  
 الاجال وكلا الامرين موجودان في الآحاد المجتمعة لافي المتعاقبة لانها  
 باعتبار وجودها الخارجي يحقق امتياز الآحاد في نفسها لكن باعتبار هذا  
 الوجود لا يحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بها يقتضي اجتماع  
 الموصوفات في الوجود في ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات في  
 التحقيق من الامور الاعتبارية التي لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن  
 وباعتبار وجودها في الذهن لا يتحقق امتياز الآحاد في نفسها لافي الوجود  
 الذهني الاجال لانها في هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية  
 لا امتياز لشيء منها عن الآخر فيها ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد  
 كل منها بصورة مفردة لصورة ما عداها لا متنازع ان يلاحظ الذهن امورا غير  
 متناهية تفصيلا دفعة وفي زمان متناه واذ لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف  
 يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجال مطابق لواقع المجتمعة  
 لافي المتعاقبة لبااعتبار وجودها الخارجي دفعة وهو ظاهر ولا تدرى بما لما عرفت  
 ولاباعتبار وجودها في الذهن اجالا وتفصيلا كما ذكره بعض المحققين في  
 حاشية حكمة العين فقطعي البطلان لانه منقوض اما اجالا فلانه اوضح  
 لم يصدق الحكم بالمتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة  
 ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد  
 موضوعها والكل باطل لا يخفى بل اوضح لم يصدق ذلك الحكم الاجال  
 في المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق  
 كما ذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها  
 الذهني لكن وجودها في الذهن تفصيلا غير ممكن واجالا غير مفيد لامتيازها  
 في نفسها باعتبار الوجود الذي تتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بني  
 ذلك الايراد على ما زعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات  
 في الخارج لا تعرض لمعروضاتها في الذهن بل في الخارج لكان له وجه لكن  
 ذلك الزعم باطل في التحقيق وبمد البساء على التحقيق لوجه لذلك الايراد  
 قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودها في الذهن اجالا



لا تنصف تلك الإضافات في الواقع وإنما لا تنصف لو لم يكن ذلك الوجود  
الذهني الاجال منزهاً من موجودات متميزة في انفسها في الواقع وليس كذلك  
لانه منزه من تلك الامور المتمايزة المتمايزة الموجودة في اوقانها ومن البين ان تميز  
كل موجود في وقته لا يتوقف على وجود غيره. وحقه في هذا المقام هو انه  
لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثبوتية وغيرها من الإضافات المنفردة  
على وجود معروضاتها وامتيازها في نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء  
مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهبتان حقيقتان  
لا فرضيتان لكون وجود موضوعيهما في الذهن منزهاً عن الوجود في نفسه  
في الخارج ومن البين ان هاتين لذهبتين صادقتان في المجتمعة دائماً مادام الاحاد  
موجودة وفي الزمانية حين وجود التأخر في الخارج كما عرفت في السابقة  
والسيوفية وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالتبيين والتأخير  
وغيرهما شخصيتان ذهبتان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لم يمكن للذهن الحكم  
بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا في صورتنا الاجتماعية والتعاقب الى الحكم  
الكلّي الذهني الحقيقي المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا  
في القاعدة الكلية المنطقية على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين  
ان صدق ذلك الحكم الكلّي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات  
المندرجة فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدئين في الواقع المحقق  
بالانطباق على الآخر ولا في انطباق سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت  
نجمية او متميزة وهذا هو معنى امكان التطبيق الى الحكم بالانطباق حكماً  
ذهنياً حقيقياً مطابقاً للواقع لا مطاقاً ولو فرضنا وعلى هذا التحقيق بدور جر بان  
برهان التضايف في المتمايزة ايضاً فظهر ان برهاني التطبيق والتضايف  
جاربان في المتمايزة ايضاً والفرق بينهما تحكم باطل قطعاً لا ريب فيه كما حكم به  
الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه في بعض كتبه (قوله  
وان كان ذلك التجوز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) اى لتخالف حكم المدعى  
في المتمايزة لادم الجربان واعلم ان الشر يف المحقق وغيره من الحقّين صرحوا  
بان ذلك التجوز منهم ادم الجربان لكن الشارح هنا وفي حاشية التجريد حكم  
بان تجوزهم بمقتضى الامر من مع ان فيما ذهب اليه من الجميع مسائل الاوهام (قوله  
فبرر عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) لا يقال ذلك ممنوع اذ لا جاز ان يكون الممكن  
باعتبار الوجود الا لا الى ممكننا و باعتبار الوجود الازلي محالاً من لزماً للمحال

فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعي محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزما لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها لاجتماع الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا في وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقوله الوجود اعم من ان يكون وجودا في الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ايس لهم ان ينعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا في الآن كما في الكون والفساد الآتين عندهم وفي زمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما في وجود البيت المبني تدريجا وعلى سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة في الخارج احد من العقلاء والالم يستحق القصار الاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا لا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية النجربدنا فلا عن الشفا من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل لا وجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان لوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعي والتعاقبي بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة فسمار ابعاه الوجود في الدهر ودفعنا لما برر على الاول بان القدماء كالمبادئ العالية موجودة في الخارج وليس شئ منها آتيا ولا زمانيا فالجواب بانها موجودة في الدهر وايس المراد من هذا القول جوابا لآخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبله كلها مجمعة في الوجود في الدهر اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود في الدهر وانما هي الى الوجود في الزمان واشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبي كما توهموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجمعة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمى فسيجى البحث عنه وان كان عبارة

عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهائ الحوادث المتعاقبة التى هى  
مقدورات الله فى جانب الابد لجريان البرهانين حينئذ فى انتهائهما فيكون جوابا  
من وجه وهدما من وجه آخر وايس مانع له الشارح فى الرسالة من ضبطها  
الوجود الخارجى فبر الجواب بالوجود التعاقبى لان الله بل بملك الضبط هو  
المصنف فى المواقف وقد صرح الشريف هناك بأنه عبارة عن الوجود التعاقبى  
وبدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود فى زمان على سبيل التعاقب بمد هذا  
القول من تمام الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقاء المصنف وشارح الاشارات  
صرح بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة ثابت  
الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالقة بالثبات موجودة  
فى السرمد عندهم لافى الدهر بل الموجود فى الدهر هو زمان المتغير ولذا قالوا  
الدهر وعاء الزمان ولله وجد اطلاق الدهر على مايم السرمد عندهم  
بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا  
( قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم الجريان الى آخره ) لا يخفى ان برهان التطبيق كما قررنا  
قياس خافى يتوقف جريانه فى الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة  
فيه وعلى ثبوت تفرقه بين امكان التطبيق كما ذكرنا فمدم جريانه فيها  
كما يكون بامتناع التطبيق يكون بمد صدق بعض المقدمات المأخوذة فيه  
لكنه اشار بالترديد الى بقى بين الاحتمالين المتبادرين فى منع الحوا على كون  
التجوز منهن اعدام الجريان او للتخاف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم  
التساوى او التناهى وطلانها قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور  
المتعاقبة واثار ههنا الى ان هذين المخذورين اعنى التساوى والتناهى يجريان  
فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد فى المجتمعة  
الغير المترتبة الاحكاميين جريان المخذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات  
المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام  
قطعا فلذا قال فيما سبق فبرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثانى  
للمدعى المبين بدليل قبله فانه مجرد التعاضد لا فائدة العلم الجديد لانه تحصيل  
الحاصل كما ذكره المصنف فى المواقف فزاده ان هذين المخذورين يجريان  
فى صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهى على عدم التناهى واستحالة  
قطر ان واد لزوم تساوى الجزء والكل من الامور المتعاقبة فلا يستلزم  
مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالة فذكره ولاجل  
الاشارة الى ما ذكرنا لم يقل وهذا ان المخذور ان محاذن فى صورة التعاقب

ومما يدل على ما ذكرناه هنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم  
من الجزء اعم من ان يكون جوهر او عرضا غير الكم او كما (قوله فليتأمل)  
يحتمل الوجوه الاول ما اشترنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي  
في المتعاقبة ايضا الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات  
الامور المتعاقبة وبين جريانها باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة  
عارضة للمعددين اولاولا معدودين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ تبعاً كالمعنى الخرفي  
وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفقت الذهن الى المعنى الخرفي الثالث ان ما ذكره  
هنا كما سبق في موقف على كون العدد العارض للجزء جزءاً من العدد العارض  
للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبان  
العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج  
واذا لم يجمع الآحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب  
فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا  
في الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهنية يكفيه وجود  
المعروض في الذهن كمعروض الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب  
ايضا اما السؤال فبان يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض للماديات  
دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة المجرّدات المتعاقبة بهذا  
الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لا يكون مساوياً للكل  
وان لم يعرضهما العدد في الواقع بل في مجرد التوهم وان الجواب فبان المختص  
بالمساديات هو موضوع علم الحساب ابلى يبحث فيه عن الجمع والتفريق  
وغيرهما مما يعرض لنفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق العدد فانه  
باطل ويشهد بطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح  
في التحقيق السادس ما اشترنا من ان قوله فان العدد الذي الى آخره ليس مسوقاً  
لمجرد استحالة التساوي بل مسوق لبيان لزوم تساوي جزء العدد العارض  
لكله ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهي لزوماً  
واستحالة ظاهر السابع ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهي الابعاد  
باجراء برهان التطبيق كما اشترنا ولذا حكم في آخر بحث الحدوث بتناهي  
الامتداد المكاني قطعاً من غير ايراد دليل هناك (قوله واعلم ان الفلاسفة  
الى آخره) اعلمه مطوف على الامر بالتأمل اي اذا عرفت ما ذكرنا فليتأمل  
واعلم الى آخره او على المحذوف اي افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة  
الى آخره والاوجه انه جملة معترضة مهددة لابطال الشرط الثاني

الذي هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله بمناق بمنحن فيه من الابرار على  
دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من تجربته  
بلا اشتراط شيء منها ولذا غير العنوان ( قوله اذلا نظام فيها مضبوطا في  
نفسها ) لا يحسب وجودها في الخارج امدم ترتب الآحاد في نفسها واضعها وطبعا  
ولا يحسب وجودها في الذهن اجالا او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود  
الذهني الاجمالي وجوده بصورة واحدة لا يميز للآحاد فيها او الوجود الذهني  
التفصيلي غير ممكن فلا ينصف بعضها بالاولية وبعضها بالثبوتية والتمنية  
وغبرها من الاضافات والسبب لا يحسب الخارج ولا يحسب الذهن واذالم  
تنصف الاحاد بتلك الاضافات في الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه يمد  
تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الاحاد على الاحاد كل نظيره في الواقع  
كما ذكره في المناقبة ( قوله وعلى هذا الشرط اعتدوا الى آخره ) قد سبق منه  
اشارة الى ابطاله بمر بيان برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة في المحدث زمانا  
وفصله في رسالة بل بمر بيان برهان التضاييف كما اشرنا وسببنا الى ابطاله بمر بيان  
برهان التطبيق في مطابق الامور المجتمعة في الوجود لا يقال يستفاد من ذكر ههنا  
ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتي وصرح في الرسالة بمخلافه  
حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد  
لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتداهم على هذا  
الشرط عدم ترتبها في زعمهم لافي الواقع وما ذكره اشرف الحق في حاشية  
التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريرها لا لانها حركات مخصوصة ممددة  
لحصول مادة بدن الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فتترتب السلسلة  
حيث من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك  
السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا  
بملاحظة تفصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الآحاد  
المدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها فمدفوع بان تلك الحركات  
والابدان الممدومة قد ضبطها وجود خارجي في ازمنتها فلا بأس في انطبق  
بعضها لبعض حال عدمها في الواقع كما في المناقبة ولوسلم ان الكلام ههنا  
في المجتمعة فلا يجب تنال الآحاد المترتبة بمدبوت التوقف بينها او بالواسطة والا  
لم يجر البرهان في المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحاده شرائط واسباب  
كما ينبغي ( قوله قلت ان كفي التطبيق الاجمالي الى آخره ) يعني التطبيق لاحد

اما ان يكنى في المرتبة المجتمعة او لا يكنى فيها وكلما كفى فيها بحرى في غير المرتبة  
 ايضا وكلما لم يكف فيها لم يحجر في المرتبة المجتمعة ايضا ينج انه اما ان يحجر في غير  
 المرتبة او لا يحجر في المرتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فنعين الاول فيبطل  
 الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدلة كما اشار اليه  
 الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان  
 تساقط فنحن اين الجزم بطلان الاشتراط لانا نقول انما توجه ذلك فيما لم يستفد  
 من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه  
 لو لم يكن بين الآحاد ترتيب ذاتي لم يمكن الى آخره واذا قد انهدم دليلهم بهذا المنع  
 المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله ( قوله فهو جار  
 في غير المرتبة ) اى ذلك التطبيق الاجالى الكافى في المرتبة هو بعينه جار  
 في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف  
 الآحاد في الواقع بالاولوية والثانوية وغيرهما من المتقدم والتأخر وسائر  
 الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه في التطبيق الاجالى في المرتبة  
 اذ يكنى مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع  
 مجرد اتصاف كل من الآحاد بالباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين  
 واتصاف ذلك لواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج  
 الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه  
 مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية  
 الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الآحاد  
 الباقية للجملة الكبرى واحد من الآحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى  
 او لا يكون فيلزم التناهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجالى هو بعينه جار  
 في غير المرتبة والفرق بحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجالى مجرد  
 ( قوله بان يلاحظ العقل الى آخره ) بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق  
 المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة في جانب  
 التناهى او في الاوساط الابرى انا اذا اوردنا التزديد في المرتبة قبل اعتبار  
 تطبيق المبدئين بخسار الخصم الشق الثانى و يمنع لزوم التناهى في جانب  
 اللاتناهى مستندا بان الزيادة في جانب التناهى ولذا احتجوا الى تطبيق  
 المبدئين ليتنقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى ويلزم التناهى  
 فلا بد ههنا ايضا ان يلاحظ التزديد المذكور بعد فرض مبدئين  
 وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق

هذا المقام ( قوله ودعوى الى اخره ) ليثبت بها ملازمتهم المنووعة فتحكم اى حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه فيكون باطلا ورنما يجمعونه كناية عن البطان بهذا الاعتبار وهو المراد ههنا لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه في خبر لمرتبة مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين ( قوله بل لهم ان بدفوا الى آخره ) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقربة الحكم بالحكم اى ايس لهم ان بدفوا اما اوردا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين لاجل ان بل لهم ان بدفوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير مرتبة بان يمتدوا جريان التطبيق باختيار الشق الثانى ومع لزوم انتهاى بناء على جواز ان يكون الزيادة فى الاوساط لافى جانب اللانهاى فيندفع المما رضة اذ مجرد جريان التطبيق الاجمالى في غير المرتبة لا يكتفى فى بطلان الاشتراط الثانى بل لابد من جريان برهان التطبيق فى نهايتها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه فى ضمن المعارضة عن دليلهم فيجرب ان المراد من التطبيق الاجمالى هو التطبيق الاجمالى المظهر لانتقال الزيادة الى جانب اللانهاى وذلك ان تطبيق حاصل فى المرتبة لافى غيرها فحصل الفرق بين التطبيقين فلهم ان بدفوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب ويقول الا ان يقال لهم ان بدفوا الى آخره ونقول وليس لهم ان بدفوا بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الاتحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء واحد او متعدد من الاتحاد الباقية للجملة الصغرى وايس كذلك بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فولى ذلك التقدير لاحتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعددة من اوساط الثانية بل لابد ان ينقل الزيادة المعينة الى جانب اللانهاى قطعا لا لا ينحى على ذوى البصائر ولذلك الحكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره ( قوله ولى ههنا كلام يندفع به هذا الدفع الى آخره ) هذا دليل آخر على اطلاق اشتراط ترتيب الاحاد بان يقال او وجدت جملة غير متناهية مطاقا سواء كانت مرتبة الاحاد اولابل سواء كانت مجمعة او متعاقبة لوجودها هناك ووجودات مرتبة بالطبع هى المجموعات الموجودة التى بعضها جزء لبعض الآخر والجزء مخدوم على الكل طبعا ويمجرى فيها التطبيق الاجمالى بلا نزاع ويلزم نهاى الاحاد ويستفاد منه ايضا مع دليلهم مستدبانها ان لا يمكن للعقل حينئذ تطبيق ولم يكن هنالك موجودات مرتبة اخر غير الاتحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع

قوله او جعل كل واحد  
من الاتحاد الباقية  
للجملة الكبرى الى  
آخره الصواب لو  
جعل كل واحد من  
الاتحاد الباقية للجملة  
الصغرى بازاء واحد  
ومتعده من الاتحاد  
باقية للجملة الكبرى  
فان نعبرهم الاتحاد من  
واحد ومتعدد انما  
هو فيما بين اتحاد الجملة  
لكبرى اذهى المشتملة  
على الزيادة ( امام  
زاده محمد اسعد )

فبغير الدليل لان ذلك الدفع كان متعجزاً بان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة  
 التطبيق الاجالى بين الآحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتاً لبرهان برهان التطبيق  
 باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الآحاد (قوله فاذا توههم  
 تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع  
 المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه  
 وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع  
 الثانى فاذا توههم انطباق المبدأ على المبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى  
 من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل نظير في مرتبته  
 من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة  
 فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فلزم مساواة  
 الجزء للسلك اتساوى مجموعا لهما حيث لا يوجد فلا يوجد فلزم انتهاء المجموعات  
 المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لانهما لهما المجموع  
 لفرض عدم تنهاى الآحاد مطلقا والكل باطل فظهر تنهاى المجموعات  
 الموجودة فى ضمن كل جملة (قوله والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب  
 سؤال متدرج اوردته فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين  
 المجموعات تنهاى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تنهاى آحاد  
 المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية  
 قلت بل يلزم منه تنهاى آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تنهاى  
 المجموعات ينتهى بعد اسقاط الآحاد المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل  
 منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توههم هذا السائل انما بدو  
 لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجاً فى البعض الآخر اندراج الجزء فى الكل كعشر  
 جبل متباعدة بالذات غير متناهية الآحاد وليس كذلك فتنهى المجموعات التى  
 بندرج بعضها فى بعض هو المجموع الذى لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك  
 المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عددها  
 متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات  
 المجموعات المتناهية آحاداً متناهية وهى التى اسقطناها واذا ضم الاثنان الذى  
 هو من جملة المجموع الاول الى تلك الآحاد المتناهية يكون المجموع متناهياً  
 وهو بعبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة  
 آحاد يتضمن تسعة مجموعات متفاصة بواحد ويتضمن المجموع الثانى المركب من



تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بمبدأ بازاء. مبدأ  
ثمانية مجموعات والثاني من الاول بازاء الثاني من الثمانية وهكذا الى ان نجعل المجموع  
الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثمانية فقد انتهى مجموع الثمانية  
وكان هنالك ثمانية آحاد هي تفضلات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع  
الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذي هو المجموع  
التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا ضم الاثنين الى الآحاد التمانية المتناهية  
كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى آخره)  
هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم رتب المجموعات  
الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى  
آخره فمراده وان شئت في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية  
مضافا فلا بد من تحق الواحد والاثنين والثلاثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية  
فيلزم ان يوجد هنالك غير تلك الآحاد مجموعات مرتبة هي مراتب الاعداد  
الغير المتناهية التي بمقتضى تلك المراتب جزء من البعض الآخر ومعرضات  
تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانصاف السلسلة  
المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهاءها في مرتبة  
واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الآحاد ومجموع الآحاد  
المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تنهاى الاعداد المعارضة وتناهي  
الآحاد المعارضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعارضات المترتبة فظاهر واما  
جربانه في سلسلة الاعداد المعارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي  
لا تغير لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم تعرض للوجودات واذا عرضت  
لوجودات كان لها تغير في الواقع فيجري البرهان فيلزم امامنا اولا جزء العدد  
الكاه او انتهاء مراتبه على تقدير لانهية الكل بحال كما اشار اليه فيما سبق  
والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هنالك مجموعات  
مرتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد المعارضة والاخر سلسلة الممعدونات  
المعرضة للسلسلة الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين  
ويلزم منه ان يكون الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه  
عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول  
جزء من العدد الثاني فيلزم ان يوجد هنالك اعداد غير متناهية بمقتضاها جزء  
من البعض الآخر وكل منهما غير متناهى المراتب كالمزمن ان يوجد مجموعات

قوله وليت شعري الى آخره لا يقال لعدم مراده ان انساني من حيث انه ثانى من حيث اتصافه بالثبوتية بتوقف على الواحد من حيث انه واحد وهكذا الكلام في الثالث والرابع الى غير النهاية لا نقول الثانية والثالثة واخواتها انما تعرض الآحاد في نفس الامر اذا كان لها ترتيب في نفسها واما اذا لم يكن لها ترتيب في ذاتها فعروضها لها باعتبار الذهن واحدا منها مبدأ واثالثا وهكذا وينقطع ٧

مترتبة هي معروضات تلك الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد عليه واحدا رعد آخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب اللانهاية لا في جانب التناهي كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل ههنا في جانب المعاولات اذا العلة الاولى التي هي الواحد متمين ليس قبله علة اخرى وفيما سبق في جانب العلل المتمين هو الملول الاخير الذي هو المجموع الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا او هام فاسدة مبنية على الغفول من سياق كلام الشارح وسببها قبل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما تحققهما في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققهما في المجموعات المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق في نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتيب باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينها ترتيب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لا بد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما ولا شك ان الذي منها ترتيب على الواحد والثلاث على الثاني وهكذا فيطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الى آخره وليت شعري ما معنى ترتيب الثاني على الواحد والثلاث على الثاني من الآحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلاثة كما هو صريح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للاحاد لا للمجموعات لكن بعد عروضها للاحاد حصل هناك المجموعات مترتبة كتراتب الاعداد ومنها ما قيل هذا طريق آخر في اثبات الترتيب وحاصله وان لم يكن بين الآحاد ترتيب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض مترتبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى ان ما سيحى من قوله ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحتها الى آخره صريح في انه جعل معروض العدد الفوقاني مرتبا على معروض العدد التحتاني بالذات لا بتبعية ترتيب العدد الفوقاني على العدد التحتاني وبالجملة ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكيم الذي يساوي جزؤه لكلمة يدل على ان مراده اثبات الترتيب الذي بين مراتب الاعداد العارضة وما سيحى منه يدل على ان مراده اثبات الترتيب الذاتي بين معروضات المراتب ثبت ما قلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين (قوله فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال امران احدهما شهرة ماشتهر عن ارسططليس وثانيهما توهم ان كون معروض العدد الاقل جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر ومورده الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم

انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات  
 مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك او كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان  
 يتركب العدد من الاعداد التي تحته وهو بمنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاس ان  
 خلافه واذالم يكن العدد الاقل جزءا من الاكثر لم يكن مروض الاقل  
 ايضا جزءا من مروض الاكثر فليس هناك سوى الاحاد موجودات مترتبة  
 لا في عوارض الاعداد ولا في المروضات وينفذ منه ما اساغه من حبان  
 برهان التطبيق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد لكله ولما  
 كان ما ذكره السائل لا يوضح سنده صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعا  
 من استلزام الترتب استمر منه مما رضى بان يقول بل ذلك الاستلزام باطل  
 لان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك  
 سوى الاحاد لا في الاعداد المارضة ولا في الممدودات المروضة فلذا اشتغل  
 في مقام الجواب بتع دليلى المارضة اولاهم بالاثبات الملازمة المنوعة ثانيا كما ينبغي  
 ( قوله فان تركب العشرة لى آخره ) تليخيصه العشرة اما ان تتركب من ستة  
 واربعة فقط او من اثنين فقط او من تسعة وواحد فقط وهكذا  
 واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تتركب من جميع هذه  
 الصور واما ان لا تتركب من شئ من هذه الصور لا على سبيل الافراد  
 ولا على سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجوع  
 من غير مرجع والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقايق مختلفة والثاني  
 باطل مستلزم لكلا المحذورين فتبين الرابع قال فى المواقف وشرحه وكل  
 عدد يقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة بمجموع وحدات مائة ذلك وقال  
 ارسطوان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد  
 التي يتوهم تركبها منها لا يمكن تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه  
 الاعداد فالتك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور  
 بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة  
 فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقةها بل هى عشرة مرة واحدة  
 وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين وانما يفسد اول  
 من تركبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة وخمسة فان تركب  
 من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح واذا تركب من الكل لزم استغناء الشئ  
 عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويتها فيستغنى به عما عداه  
 فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار انقدر المستترك بين

٧ الاعتناء فلا وجود  
 لها فى نفس الامر  
 بخلاف الاثنين والثلثة  
 وسائر مراتب لاعداد  
 التى هى امور اعتبارية  
 ايضا فان مساوى  
 انتزاعهما موجود  
 فى ضمن المجموع  
 الموحود فتكون  
 موجودة باكمل  
 فى نفس الامر نعم  
 او كان مبادئ انتزاع  
 الثانى والثالث وغيرهما  
 موجودة ايضا بدون  
 الاعتبار بل يكون  
 هناك بعد تعين المبدأ  
 ما يوجب انتزاعه  
 وكالتية واثلهما  
 لكن لهما وجود فى  
 نفس الامراض وان  
 لم يتزع بالعلم ففهم  
 سند

جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي  
 يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطالوب نعم رغبة في  
 الدليل بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد  
 فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها وبما  
 بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد  
 المتدرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال  
 الاول ( قوله قلت هذا الكلام الى آخره ) يعني تختار ان العدد مركب من جميع  
 الاعداد التي تحته ولا نسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متعابرة بل نوع  
 موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة  
 نوعية مغايرة لوحدها وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة  
 عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك  
 النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى الوحدات جزء آخر  
 مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جمع الاربعة الى الستة ليس  
 الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا  
 كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس  
 الا نوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع  
 درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول  
 على درهم من ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فاللجموع في الاول  
 يكون مركبا من الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص  
 وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان  
 مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بانها متباينة كالتطقية  
 والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي  
 الوحدات ههنا غير كافية في تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصوري  
 جواهرها كالتصورى النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالتصور السربية  
 لنوع السربية بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر فيجوز  
 كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء  
 المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد  
 نوعا الى آخره بمعنى لادليل على ان شيئا من الانواع المركبة لا يقوم بمجرد زيادة  
 المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقويم في اكثر  
 المواد لا يتأ في تقويم البعض بل يجوز ان يكون التقويم بمجرد زيادة المادة

من خواص انواع الكم المتصل بحث لا يوجد فيها اتصال لافى انواع الكم  
المتصل فقط كما نوهوا ههنا ( قوله واجب ان بعض المتأخرين لى آخره )  
يعنى ان نقي ارستطاليس له وجه لانه انما نفسا، لزم ان لكل نوع من انواع  
الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات متمايزة بالنوع لصور سائر الانواع منها  
وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي ذلك البعض مع نصريحه بان ليس لها  
صورة نوعية وراء الوحدات فما ينبغي منه اذ على هذا التدبير لا يلزم المحذور  
المذكور والحل ان من بين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد  
واقابل ان يقول النجيب منه كس اليه لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما  
اولا فلانه ان ارادته على هذا لا يلزم المحذور المذكور فغير مفيد للنجيب لمواز  
ان يكون نفيه لمحذور آخر وان اراد انه لا يلزم محذور اتصال فهو كيف ويلزمه  
محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد  
التي نفيها وهو باطل بدهاء وهذا المحذور هو المصرح به في المواقف بل هو العمدة  
ههنا كما قلنا من شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوى ملكة  
الحكمة انقسام مطابق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى  
التصنيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها في علمي الحساب والهندسة  
فلانواع الاحداث الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء  
متمايزة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفاضة عليها كما ان  
الانسان ليس متمايزة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية  
الانسانية الفاضة على العناصر ونحقيقه انهم قد وقع المركب الى حقيقة هو  
ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية  
لاجزائه المادية فجمعاها واحدا حقيقيا ويترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان  
وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا المركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية  
وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقة هو ما لم يقض على مجموع الاجزاء  
المادية صورة نوعية اخرى كما ذكر المؤلف عن محض الاتحاد وعلى هذا ليس  
للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا تصنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية  
والهيئة الجمعية على وجه مخصوص الارضة لها كما سبر المؤلف عن  
الاجزاء المادية المتحدة على وجه مخصوص لا باى وجه كان كما سبر مع ثبت لهيئة  
السريية على ان تكون داخلية في قوام نوع السرير واختلافوا في ان هذا  
الصف من القسم الاول او من القسم الثاني ذنقر هذا فتقول مراد رساوا

وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثاني كالمركب  
 لامن قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فإرادهم  
 بقولهم لامن الاعداد هي الاعداد المشتبهة على الصور النوعية سواء كانت  
 داخلية في ذاتها كالصورة النوعية الانسانية او عارضة للوحدات كالصورة  
 السريية والذاصح لهم نفى تركبه من الاعداد التي تحتته (قوله ومن الذين ان  
 واحدا الى آخره) يعني ان مجموع الوحدات جزء من مجموع الوحدات الثلاث مع  
 عدم الصورة النوعية فيها وهذا الحكم بين يديهم ر بما يقبض عليه بما يأتي منه بعد  
 من ان المجموع الاول ليس عين الثاني ولا خارجا عنه بداية فثبت كونه جزءا  
 للمحصر العتلى في ان الشئين المتغايرين في الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما  
 عين الآخر في الواقع او جزؤه او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثاني  
 فلما ثبت كونه الاثنين جزءا من الثلاثة فقد ثبت كون العدد جزءا من العدد  
 اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر في هذا الباب فيثبت الملازمة المنوعة باعتبار  
 عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزءا  
 من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءا من معروض الثاني وان لم يستلزم  
 العكس كما يشير اليه فيما بعد في هذا التعجب المبني على عدم المحذور مع هذا  
 الحكم البين ثبات الملازمة المنوعة قيل سيجب لي دليل على ان لكل نوع من  
 العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات  
 اذ كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح  
 في حاشية التجريد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم  
 لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها سدا او كما فصلنا  
 بل لابد في ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة  
 الواحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو الوحدات الكثيرة اى المقيدة  
 بالكثرة لامطلقا كما حققه الشارح في حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة  
 بالكثرة مطلق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا  
 معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس  
 شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل غيره عن سائر الانواع وقد تقرر  
 عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة  
 نوعية وراء الوحدات الكثيرة وقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات  
 كالهيئة السريية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد

مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باي وجه كان كما سكر  
فهوم قبل القسم الثاني فطما و اقول سخر لى دليل على ان ليس لنوع تعدد  
صورة نوعية وراه الوحدات لان نوع الثلاثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع اعداد  
بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات لكثرة المجزئة  
اى العارضة اياها الهيئة الاجمالية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة لثبوت  
اوبان قال هو الوحدات الكثيرة لثبوتها على الاثنين و احدا و الناقصة عن الاربعة  
بواحد و الاول باطل و الالكان نوع الثلاثة فصلا لفسه و كذا الثالث و الالكان  
نصورا حقيقية الثلاثة مستلزما لتصور الاربعة فتمين الثاني و من البين ان مفهوم  
الاربعة على الاثنين و احده متزع من الواحد الاخير لانه على الاثنين فيكون  
ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلاثة و مأخوذا من الوحدة الاخير لا من الصورة  
النوعية وراه الوحدات و بالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة و لكن فيكون لهما  
من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة الواحدة هي الواحد و تصور الواحد  
يبدى فلا دور و لا تسلسل محلا و زيادة وحدة اخرى عليها يحصل و يقوم  
نوع الاثنين و زيادة وحدة اخرى على الاثنين يقوم نوع الثلاثة و هكذا الى غير  
النهاية فليس في سائلة الاعداد غير الوحدات اى ههنا كلام هو ان افترض  
الاصلى من ابطال الشرط اثنان ابطال عدم تناسل النفوس الناطقة المجردة  
الابدية و قد حدوثها كما هو رأى ارسطو لكن في عروض الاعداد للحجرات  
كلام فالابيق ان يتعرض بتحقيق عروضها اياها في الواقع ههنا يتبين هذا الجواب  
بلا ريب نعم الجواب الذى يذكره و قد لا يرد عليه ذلك ( قوله ثم عدم تركيب  
الاعداد لى آخره ) يعنى او فرضنا ان العدد ليس بتركيب من الاعداد التى تحته  
فاللازمة المذكورة ثابتة فطما باعتبار عروضات الاعداد و ان لم تثبت باعتبار  
الاعداد العارضة و ثبوت ثبوت اللازمة يبداهة بيده عليها بان يقال لا ريب في ان  
مجموع زيد و عمرو و مع مجموع زيد و عمرو و خالد شيئا يحتمل عنهما و كل شئ  
بالنسبة الى شئ آخر محصور عقلا في ان يكون عينه او جزئه او خارجا عنه و من  
تردد فيه فقد خالف مقتضى عقله و ليس المجموع الاول من الثاني و لا خارجا  
منه بدهة فتمين كونه جزءا في هذا القول ابطال المنأ لسانى من منه في  
السؤال كان قوله و من البين ان واحدا و واحدا الى آخره ابطال لبنا لاول  
و تلخيص كلامه ليس ما حكمتنا من استلزام الترتيب في جانب عروضات لاعداد  
منبأ على كون العدد مركب من الاعداد التى تحته كما نوهه سائل لانه ناه

قطعا وان اتنى التركيب المذكور نعم على تقدير ثبوت التركيب يثبت الاستلزام في كلا الجانبين ففيه ارضاء العنان واثبات الملازمة المتنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام في احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبني على اثباته في كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في الرتبة اذ التراخي بحسب الزمان بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد وعمر والى آخره) لم يرد ان زيد اشخص وعمر او شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاوابن شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما بناء على ما ذكره المصنف في المواقف من ان مطلق الوحدة مساو للوجود فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمر وانما يكون شخصا واحد لو كان لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيين وذلك باطل بدهة فمجموع زيد وعمر مركب اعتباري كالعدد دون الطين ومجموع زيد وعمر وخالد مركب اعتباري آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني كان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذي ذكره ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذي نقله عن ارستطا ليس فانه يجرى في معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد ينافي قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ما جعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق في الافراد المنفصلة لكل كلي حتى الكم المتصل لا تقطع بان مجموع الخططين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمر ونوع حصل بدون صورة النوعية وراء صورتيهما ومجموع زيد وعمر وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني لتوجه عليه تلك المناقاة لكن ذلك ظاهر البطلان بل كل من المجموعتين من افراد نوع الانسان واما ما قيل او وجد هناك غير زيد وعمر موجود ثالث هو المجموع او وجد هناك موجود رابع هو مجموع الثلاثة وهكذا فيلزم من وجوده وجودين موجودات مترتبة متجتمعة غير متناهية ويطله



برهان التطبيق وفقاً لدفع بآله ان اراد بالوجود الرابع ماهو الوجود في  
 الخارج فلزومه ممنوع اذا الوجود الثالث انما كان موجوداً بسبب الخارج لتباني  
 جزئية الموجودين المنفصلين واما الوجود الرابع فجزؤه لتلك الذي هو مجموع  
 زيد وعمر و ايس جزأه مباني منفصلاً عن جزئية الاولين وان اراد مطابق الوجود  
 ولو في الاعتبار العفلى فلزومه مسلّم لكنه تسلسل في الامور الاعتبارية ونقطع  
 بانقطاع الاعتبار ( قوله اى معروض الهيئة ) الاجتماعية انما فسرته بذلك  
 اثلاً يوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية المعارضة لمجموع زيد وعمر و من الامور  
 الاعتبارية لان الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمر و مركباً من موجودين  
 ومدمرهم وهو الهيئة المذكورة والركب من الموجود والمدموم معدوم لان وجود  
 الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة المعارضة لخارجة  
 عن المجموع المراد ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند  
 المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع  
 والافتراق للذين هما من اقسام الكون في الخبر والمراد ههنا اجتماعهما في الوجود  
 في زمان واحد وفي ازمة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بسبب الخبرين لا يكون بين  
 خبريهما خبر آخر او متفرقين بان يكون بينهما خبر آخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع  
 من الامور الاعتبارية فان قلت بمدخروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد  
 بالهيئة المذكورة داخل في المجموع المراد اولاً فعلى الاول على المحذور بناء على  
 ان التقييد نسبة بين الهيئة المعارضة ومعروضها ولا شيء من النسب بوجود  
 في الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الابن المنقسمة الى الاكوار ان الاربع هي  
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثاني فلا مجموع هناك بل الاحاد  
 قلت فختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض في الذهن لا باعتبار  
 وجوده في الخارج لان التقييد وسائر النسب مقولات ثانية ولا يلزم ان لا يكون  
 هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه الهيئة الاجتماعية لاقى الخارج  
 ولا في الذهن ( قوله وعلى ذلك بينتي ) اى على ان المجموع موجود آخر سوى  
 الاحاد وان بعض المجموعات جزء من الآخر بينتي ما اختساره بعض المحققين  
 في مذهب الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان  
 الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا البدء الاول الواجب ان  
 هو الواحد الحقيقي مصدر الماويل واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل  
 الاول باعتبار اوصافه الثلاثة التي هي الوجوب بالضرورة والوجود والامكان مصدراً

لثلاثة معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم استندوا  
الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلاثة ثلاثة معلولات على نحو العقل الاول الا  
العقل العاشر اذ لم يكن عليه عقل آخر ولا فلك آخر عندهم بل لما في جوف فلك القمر  
من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد  
واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات بان هذه الاوصاف  
صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير فللبدأ الاول ايضا صفات  
اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم  
المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسموعة عندهم  
بالعناية الازلية فيحوز ان يكون عليه للمعولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر  
الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين  
اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه  
الحق الطوسي بان المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة  
دون الاعتبارات العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة مثلا فان استنادها  
الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا)  
اي عن المبدأ الاول ب اي العقل الاول وعن (ب) اي عن العقل الاول ج اي العقل  
الثاني وعن مجموع (ابج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق  
عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد انسان منها (د) اي الفلك الاعظم  
المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (اب) نفسه المجردة وعن مجموع (بج)  
هيولاه وعن مجموع (اج) صورته الجسمية وعن مجموع (ابج) حقيقة صورته  
النوعية حتى يحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم  
واجزاء الثلاثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة  
هي العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد ثبت وراء الاتحاد  
الثلاثة اربعة موجودات متباينة الاثار ثلاثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل  
كل منها علة لموجود آخر مابين سائر المعلولات والعلة الموجودة موجودة في مرتبة  
الايحاء بداهة وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شيء منها خارجا عن  
مجموع الثلاثة ولا عيبه لتباين الاثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا  
من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصد من تأييد ان وراء الآحاد مجموعات  
موجودة بعضها جزء من البعض الآخر (قوله وعلى هذا يثبت البرهان الخ)  
تأييد آخر وقوله من غير توقف مبنى على ما ذكره في الرسالة من ان اهم

في اثبات الواجب طريقين أحدهما يتوقف على إبطال الدور وانسداد  
 والآخر لا يتوقف عليه وإن لزمه إبطالهما ببدء ثبوت الواجب في الطريق  
 الأول يعلم إبطالهما أولا ويعلم ثبوت الواجب ثانياً وفي الطريق لثاني بالعمس  
 (قوله فإن محصله الخ) يعني أولاً الواجب في جملة أوجودات اقرب الممكنات  
 إلى غير النهاية إذ الممكن لا يستقل في وجوده بدهاة واللازم محال إذا ترتب  
 الممكنات إلى غير النهاية لاستند كل منها إلى علة وكلما استند ذلك لاستند  
 المجموع إلى علة أيضاً ينتج أنها ترتب إلى غير النهاية لاستند المجموع إلى علة  
 واللازم محال أما الصغرى من هذا القياس الخافي فظاهرة وأما لكبرى فلأن  
 ما كان جميع أجزائه محتاجاً مستنداً إلى علة يكون محتاجاً مستنداً إلى علة بدهاة  
 وأما بطلان اللازم فلأن المجموع أو استند إلى علة فمئة أما نفس المجموع  
 أو جزؤه أو خارج عنه والكل محال أما الأول فلا مناع أن يكون الشيء علة لنفسه  
 بدهاة وأما الثاني فلأن علة الكل يجب أن يكون علة لجميع أجزائه فيلزم أن يكون  
 ذلك الجزء العلة علة لنفسه أيضاً وأما الثالث فلأن الموجود الخارج عن جمع  
 الممكنات لا يكون ممكنات بل واجباً فيلزم أن يكون بعض الممكنات مستنداً إلى  
 الواجب على تقدير أن لا يكون شيئاً منها مستنداً إلى الواجب وهو واجبة عن القضيضين  
 وفي قوله مستند إلى علة الموجودة فيها إشارة إلى أنه لا يمكن إثبات المطلوب  
 بمجرد آحاد السلسلة بل لابد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لا يمكن جميع  
 أجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنات موجوداً محتاجاً إلى علة لم يصح البرهان  
 وبهذا قدر ثبت وجود المجموع وراه الآحاد وإن ثبت ذلك في جانب سلك  
 ثبت أيضاً في جانب الجزء وذلك لأن المراد بالجزء أعم من الواحد والتعدد والـ  
 لم يكن الترتيب حاصراً فيكون المراد بالجزء في قولهم ماهو الجزء في الواقع سواء  
 كان واحداً أو كثيراً ماهو الجزء ولو بسبب فرض العقل والفرض إبطال علة  
 الجزء لا إبطال جزئيه ولما كان الكل موجوداً كان جميع أجزائه موجودة قطعاً  
 فثبت أن المجموع موجود الأقل جزء من المجموع الموجود لا أكثر البرهان مبني  
 عليه (قوله ولا فصح في هذا الدليل الخ) يعني كما أن نفس البرهان مبني على كون  
 المجموع الأقل جزءاً من المجموع الأكثر كذلك هذا الفصح مهيئ بأن يكون  
 ما قبل المعلوم الأخير من المجموع علة للمعلوم الأخير بالذات وللمجموع  
 المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم أن يكون ذلك  
 الجزء علة لنفسه وهكذا في كل مرتبة إلى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله

قوله بل واجباً بل  
 واحد الامتداد  
 التمدد ممكن محتاج  
 إلى أجزائه فتأمل  
 شد

قوله بأن هناك غير  
كل واحد من الآحاد  
موجود آخر أقول في  
هذه الخاشية نظري  
وجوه اما اولافلان  
بان موجود آخر بقوله  
سواء كان شخصا  
واحدا او شخصين  
فصاعدا ينافي قوله  
ليس مرادهم ان هناك  
شخصا آخر مغاير  
للآحاد واما ثانيا فلان  
المجموع النازع في  
بقائه وجوده الشخصي  
بعد الانفصال شخص  
مجموع ربما يكون له  
صورة نوعية نزول  
بالانفصال كما في  
الاجسام المركبة  
والمجموع الحاصل  
باتصال الآحاد ليس  
بشخص مجموع فان  
هذا من ذلك واما  
ثالثا فلان كون بعض  
الالفاظ موضوعا  
للكل المجموعي وغير  
مستعمل في الكل  
الافرادى لا يستلزم  
امرا وجودا وراه  
الآحاد بل الهيئة  
الاجتماعية بدل عليه

في رسالة فقد جوزوا في هذا القدر كون مجموع ما قبل المعلوم علة موجودة  
للمعلوم الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم  
بكون الاول جزءا من الثاني ثم المحصر المذكور في كلامه اضافي بالنسبة الى القدر  
فيه بعدم المجموع وراه الاحاديثى لم يقدر حوافيه بان يقال لان لم ان المجموع  
يمكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك الاحتمال مساع عند العقلاء واما  
قد حوا بمجاوز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ما قيل  
ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدر فيكذب ما في الرسالة حيث قدح  
فيه بمجاوز كون المجموع علة لنفسه ايضا، على ما استظهر من انتفاء التقدم الذاتي  
بين المعلوم وعلة التامة وان اراد انه لا قدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا  
القدر فينا فيه ايضا انه قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد حوا بما نفاه  
ايضا كما اشار اليه في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع  
كل واحد من آحاد السلسلة فعلمته يمكن آخر متسلا الى غير النهاية وان اريد  
المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم  
اجابا عند بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل  
هناك وراه الآحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع  
معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدر لابان  
لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا  
الآحاد) التوهم هو صدر المدقة حيث قال ليس هناك يمكن موجود وراه الآحاد  
وكل واحد من الآحاد قد وجد علة في السلسلة ولا شيء هناك يحتاج الى علة بعد  
الآحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعروا بل اقول ومن بين ان واحدا  
الح ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فاعلم الح (قوله وهو فاسد بخلاف الحكم العقل)  
بان هناك غير كل واحد من الآحاد وجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر فرب كل  
منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيا كل الجسم واحدا بالشخص في ابتداء  
الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ايضا  
بلازمي الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشايين او شخصين فصاعدا كما اذا كان  
متعددا في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة  
كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها  
والالم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع الذكر كرجال و سائر  
المفاهيم التي لا تصدق على الكل الافراى بل على الكل المجموعي وذلك

باطل بدهة فليس النزاع بين المشايخ وغيرهم في الجسم بعد الانفصال في ان  
ليس هناك موجود غير كل واحد من اقسامه لان وجود الكل الجموعى يدهى  
وانما النزاع في ان ذلك الجموع وجود بالوجود الشخصي الحاصل له قبل  
الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد انفصال  
كما ذهب اليه المشايخ وما ذكره المؤرخ من ان ليس هناك شئ يحتاج الى العلة بعد  
الاتحاد فهو آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسي والبرهانى بالبرهان  
السابق ان هناك شخصا آخر مؤبر للاتحاد يحتاج الى علة مستفنة غير عال الاتحاد  
وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجملة آخر بعد الاتحاد حتى  
يتوجه ذلك بل مراده ان كلا من الاتحاد يحتاج الى علة مستفنة على حدة  
ومجموع الاتحاد يحتاج الى مجموع العلل اذ كان مجموع المعلومات بمجموع مشتمل  
على كل منها كذلك مجموع العلل بمجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل  
والمجموع الثانى له للمجموع الاول وهذا بقدر يكفى للشارح وغيره اذ به يتحقق  
وجود الكل الجموعى وراء الكل الافرادى يتحقق عن تلك المجموعات وجود متميزة  
ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الاحاد  
وان اشبهت بعد ذلك فنقول ان الكل الجموعى كالأفرادى شئ يتغير عنه بانه  
اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب او ممكن ولما استحال الاولان تميز  
الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والذى باطل لان جميع  
اجزائه موجودة لانه عبارة عن الاتحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالمجموعة  
الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الاحاد وكل شئ وجد جميع  
اجزائه فهو موجود بدهة فذلك المجموع وجود جزئيا ثم ما ذكره ههنا باطل  
السند التوهم ان كان التوهم من ان نقض الدليل المعارضة بانه مستلزم بطلان  
ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة (قوله فان قلت فالى ما ذكرت الخ)  
من ان الامور الغير المتناهية مطاقا تستلزم ترتيب المجموعات بالطريقة عين وهو لذي  
ذكره ونخلصه او صح ما ذكره من استلزام الترتيب لجرى البرهان فى ماوردت الله  
تعالى بالنسبة الى وجودها تعالى بناء على انه يجرى حينئذ في كل جملة متغيرة لاتحاد  
سواء كانت موجودات حادثة او موجودات علية فيلزم اما ان شئ المعلومات  
او انتفاض البرهان لتخلف مقتضى الذى هو التوهم والكل باطل فبطل حديث  
الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتيب الذى تغرد به عن القدم وليس  
بمعارضة على ما ذكره من بطلان اشتراط ترتيب الاتحاد لانه لا يشره الى عدم جريانه

الهيئة الاجتماعية فيما  
نسب اليه واما واما  
فان حاصل ما فاده  
بقوله بل مراده ان  
كلام من الاتحاد الى  
آخر ان المجموع عبارة  
عن الاتحاد الموجودة  
حتى استدل على  
وجوده بوجودها  
ونى ان يكون له علة  
مستفنة وجعل مستفلا  
فعلبك بطريق  
جساعة التكمين في  
اجراء لبرهان مستغنى  
عما ذهب اليه الشارح  
التغرد عن الاخوان  
(امام زاهد مجددهم)  
وقوله اشارة الى عدم  
آه حيث منع من  
طرفهم جريان البرهان  
في تطبيق غير المتغيرة  
بمواز وفوق الزيادة  
في الاوساط لافى  
جانب اللاتناهى  
فاستغنى منه منع  
جربانه في المعلومات  
فكيف يسوغ له  
المعارضة على بطلان  
اشتراط ترتيب الاتحاد  
بلزوم جريانه في  
المعلومات بخلاف ما  
اذا كان معارضة

في المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قاتلو كان الخ) اي لانسلم انه اوضح ما ذكرته يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) لظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجي و كان العلم بالمعلوم عندهم بسبب العلم بالعلم كانت مترتبة في الوجود العلمي ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجمعة في ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم امانتها في المعلومات وما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالي ولا عدم جريان البرهان حيثذوا لا بطلان البرهان فانساق بالضرورة في زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا وعدم التعدد في المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك النفي بمعنى نفي التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا المقابلة بين القوانين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البص حيثذ يقول بالاجمال ولا دليل في كلام الشارح على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم او كان اسم الاشارة اشارة الى ما هو الحق بيق عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيهها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدرح فيما ذكره المصنف في المواقف وغيره في جواب الفرق الزائفة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذا علم كل شيء فاذا علم شيئا يلزم

على دعوى استلزام الترتيب فان لزوم جريانه في المعلومات على هذا التقرير بترتيب المجموعات فلا مجال لمنع جريانه حيثذ بجواز وقوع الزيادة في الاوساط (مام زاده محمد اسعد)

ان يعلم علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا لم  
 ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء آخر ولم تسلسل في ما ولم وهو متلبيه من التصديق  
 واجاب عنه المصنف بأنه تسلسل في الاضافات التي هي تضافات صفة مع  
 والتسلسل في الاضافات غير ممنوع وحاصل قدح الشرح فيه انه كما لم تسلسل  
 الاضافات ولم وجود المفهومات الغير المنتهية في علمه انه في دفعة لان العلم  
 بالشيء والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون منه فية لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد  
 كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات الخارجية والجمعية  
 بل يجري في نفس تلك الاضافات لانها وان كانت امور اعتبارية لكنها ليست  
 مما ينقطع بالقطع الاعتيادي قطعا فلا يختص عنه وعن علمه مع القول بالعلم  
 التصديقي بل لا بد من القول بالعلم الاجالي (قوله فارقات معلومات لله غير متناهية  
 الخ) اثبات لللازمة المتنوعة مع الاشارة الى ان ما ذكره المنع في مقام استدلاله يصلح  
 للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل  
 الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف  
 في عمق العلم والواحد الحادث فلا وجه لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات وبهذا  
 يتدفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بمد قوله فلا تعدد في المعلومات الخ واما القول  
 بان توجد السؤال بالجملة كقولها غير متناهية بحسب الوجود الخارجي فيجب من  
 عنوان المعلومات فتدبر (قوله فالتقدير حدوث العلم الخ) تلخيص الجواب  
 ان اريد بمرحليان برهان التطبيق في المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخ رجى  
 فالجواب بان مسلم وعدم التناهي ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العلم باشخصه  
 وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان  
 وان انضم اليها الموجودات المستقبلية الغير الواقعة في الخروج من القوة الى الفعل  
 عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار  
 وجودها العلمي فالجواب بان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجلي ان يكون  
 جميع تلك المعلومات الغير المنتهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكم لا تعدد  
 في العلم لا تعدد في الصورة الملمة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على  
 مجرد تجوز حدوث العلم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف على الحكم  
 بحدونه حتى يتوهم ان حدوث العلم لا يثبت الازمنة ثبت صحة برهان التطبيق  
 مع شرائطه وجود او عدمه والكلام ههنا في صحة بدون الشرط الثاني مع ان  
 حدوث العلم ثابت ببرهان تضاد بل ببرهان اتصفي بمرحليان

الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني ان في كلامه اشارة الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجى اوضح فاما يصح بناء على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيهما مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا ينجم عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضى كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجى متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ما قاله ذلك القائل ولا احتمال التعاقب الغير المتناهى فمع كونه منعاً للسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشتغافه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهى يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لا نقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجى هو الوجود العيني بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا في سائر المدارك ولذا جرى البرهان في الصور العلية التى هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق في محله ( قوله فهى هناك متحدة غير متكونة ) فتعوله في بحث العلم ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض ( قوله واعلم ان المتكلمين الى آخره يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني بان يقال ان اريد جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجى فسلنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمى فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهني بمعنى الوجود العلمى عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما توجه عليهم ان يقال اني الوجود العلمى عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لها في الازل حتى تخضر بذواتها عنده تعالى في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التى لا وجود لها في الخارج ولا في العلم مدومة صرفة لا تمر لها بوجه من الوجود فلو تعلق العلم بها في الازل لزم تعلقها بالمدومات الصرفة وهو باطل بدهاء جليلة فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كندوراته تعالى كما شخو به كتبهم

قوله بضرب من التشبيه اى تشبيه الصور الذهنية فانها لا تقبل القسمة واللا قسمة باعتبار وجودها الذهني كما لكيف باعتبار وجوده الخارجى بناء على ان العلم من الامور الاعتبارية ( امام زاده محمد اسعد )



فلما اشار الشارح المحقق الى ابطالان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية  
 في ماومية المعلوم بداهة بل لا بد من تعاضدها به ايضا فاذا كان التعاضد حادثا لازما  
 يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسن بن البصري من المعترلة من كونه له في علمها بالحوادث وقت  
 حدوثها في الازل تعالى شأنه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلمي الاجمالي في  
 الشخص عن هذه الشناعة وعن لزوم نهى المعلومات وانتفاء لبرهن وههنا  
 البحث لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها الاول اذن من المتكلمين الكافين للوجود  
 الذهني من يقول بان المدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج في نفسه متفكا عن  
 الوجود الخارجي كاذب اليه المعترلة فتكون متميزة في ذاتها في خارج فلا تكون  
 معدومة صرفة فيصح تمام العلم بها اذ لا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه  
 الشرح المحقق في شرح المواقف حيث قال وبهذا التغاير الاعتباري يتدفع  
 الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية  
 مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمدومات الخارجية فانه يتدفع اما  
 باختيار الوجود الذهني كاذب اليه الامام الرازي في البياض الشرقية وادعى  
 ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز  
 الذي لا يتوقف على وجود التميز لا في الخارج ولا في الذهن والجواب ان مراده من  
 المتكلمين النافين للوجود الذهني المتكلمون النافون له مع القول بنبوت المدومات  
 الممكنة في الخارج كالاشارة مع ان مذهبنا لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالثبوتات التي  
 لا يميزها اصلا لانها لا يمكن العلم بالتمتع بالثبوت اذ لا تثبت له وانما يمكن بالوجود  
 وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجهها له كما اشار اليه ابن سبنا وانشار  
 اليه المصنف في المواقف في توجيه كلامه في هاشم حيث ثبت علما بعلوم وايضا  
 على مذهبنا يجري برهان التطبيقي في الثبوتات ايضا لان الكون في لاعمير  
 يستلزم الجز بان سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد  
 للهريرد فلزم ما تنهى المعلومات او انتفاء البرهان الثاني ان من المتكلمين  
 النافين للوجود الذهني وثبوت المدومات الممكنة من ذهب الى تميز المدومات  
 مطاقا ممكنة كانت او متممة كما اشار اليه المصنف في المواقف حيث قال والحق  
 ان الخلاف في تميز المدومات وعدم تميزها فرع لخلاف في الوجود الذهني فمن  
 اثبتة قال ليس التميز بين المدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال  
 ان التميز الذي يحكم به العقل قطعا بين المدومات تنهى لمحصا وبمجرد تميز  
 المدومات في نفسها يصح تمام العلم بها اذ لا وما ورد عليه من انه لا بد من

وسمى الشارع الجديد للبحر بد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهني قائمون بتمايزها وجهود المتكلمين النافين لوجود الذهني قائمون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهن فدفوع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود التميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لاشبهة ان التميز عن الغير يقتضي وجود التميز او ثبوته فلما ان يكون ذلك التميز موجودا في الخارج اذ في الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجى كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقه بين الوجود الخارجى وبين الثبوت الخارجى باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء نعين ان كل تميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شئ منهما لم يكن تميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالمعدم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلو ا على ان المعدوم الممكن شئ بانه تميز وكل تميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجالا بالمنعات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في المتع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والالكان المتع ثابا في الخارج ايضا وان اريد به غير فممنوع وعليك تصويبه حتى تكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات تمايزة في نفسها فيجوز البرهان ويلزم احد الخذوذين لان مطلق التميز كاف في الجريان او لا يكون فليزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بدهاء ولا نزاع فيه لعقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم بالحادث عندهم مخلوق ومحض فبعض من الواجب تعالى وضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم بوجود مخلوقا او بمعنى كون منشأ انزاعا معدوم وجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالثال

الملائمة وهو من اعيان الموجودات عنده منبته كما ذهب اليه بعض الحكماء وما  
 بان تكون مثالا وشعها ما لنا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا لا  
 ذلك كما ذهب اليه المتكلمون وبطل على ما ذكرنا قولهم في اني الوجود الذهني بانه  
 او كانت النار موجودة لاحترق اذهان عند تصورها اذ من ابيح ان احتراق  
 الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لامناها وشعها وابيرا بقتاين  
 بعالم المثال فثبت ما ذكرنا في قولنا بان نفس الموجودات ليست بوجوده في الازل  
 لاني الخارج ولا في العلم امكن اتفاق العلم بها في الازل بان اتفاق صفة العلم بانها  
 واشباحها التي هي الصور العلية اللازمة لذات الواجب له لي ولا يلزمه عدم  
 اتفاق العلم بانفس الموجودات في الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمدومات الاتفاق  
 العلم بانها بالاستحالة اتفاق بالمدوم الصرف ثم اذا وجدت اتفاق العلم بانها  
 مرة اخرى فلذا ابتدوا العلم اتفاقين ازل وحادث وانما يلزم ان لا تكون المدومات  
 معاومله تعالى في الازل لولم يتفق العلم بها اصلا بانها ولا بانها والجواب  
 اما ان تكون نفس الموجودات متصفة في الازل بالماومية او لا تنصفو على الثاني  
 يلزم ما ذكره وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج اوفى العلم لان صدق الموحدة  
 توقف على وجود الموضوع في طرف الشبوت ولما كان ثبوت الماومية لها في الازل  
 ثبوت حقيقيا في نفس الامر لا ثبوت فرضيا بمعنى او وجد كان معاوما لزم ان توجد  
 الموجودات في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا وا وجود النفس  
 الامرى فخصر في الوجود الخارجى العلمى لاثباتها في التحقيق هذا خلاصة  
 ما حققه الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الموجودات معاومة  
 في الازل بانها من عالم الاشباح ايضا وليس متوجه على تقدير القول بالوجود  
 الذهني لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبنى على هذا التحقيق  
 وايضا يجرى به ان التطبيق في تلك الامثال والاشباح على المذهبين فليزم  
 اما تهاى الماهيات اوانه من البهتان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار  
 في كل جملة متميزة الاتحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او باثبات  
 خارجية او موجودات علية هي نفس الماهيات او امناها واشباحها من عالم  
 المثال او من هذا العلم فليزم احد المحذوران ومراد الشارح ههنا التخصيص عن  
 هذين المحذورين مع عدم وقوع في ورطة اخرى وجع هذه الحقنة لان تخصص  
 من ورطة وتوقع في اخرى الرابع ان منيه من قال ان علم الواجب تعالى ليس  
 بمحصه لى يتفق العلم بصورة مأخوذة من الماهيات بل حضورى بحضور

ذات المعلوم عنده تعالى ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف  
الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته  
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية  
فيتعلق الصفة الازلية تعالى بالحوادث فيما لا يزال ولا يلغى ان المصحح  
للتعلق الازلي وجود ان الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه سلم  
من الالتجاء الى العلم الاجمالي لمافيه ما فيه الجواب ان حضور المعدوم الصرف  
الذي لا يبرهنه في الازل اصلا عند الواجب تعالى بديهى البطلان فضلا عن  
حضوره ازلا وابدا كما قال المولى الخيال وايضا لا يمت في حضور الممتنع ولا في  
حضور المعدومات الممكنة التي لا توجد ابدا بل ولا يصح في حضور الحوادث  
الموجودة ايضا لوجهين الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية  
حاضرة ازلا وابدا ويطاله برهان التطبيق الثاني ان وجوداتها موقوفة على  
الايحاء المسبوق بالارادة المسبوق بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق الازلي بها  
وجوداتها اللازمة لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجمله هذا  
احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل  
الفعال ولو اجمالا والشئح ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالفا لاصول  
الحكماء كما صرح به بعض المحققين في حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح  
ان ما ذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي  
كما علم بان زيدا بعضى في وقت كذا وهذا القدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال  
العباد لا محمول على ما هو اعم من التصورى كالم بنفس زيد بنفسه فان  
ايحادهما مسبوق بالعلم للتصورى المتعلق بهما كما يشاهد في ان علمنا بان السرير  
موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بقاء الموقوف على  
نصوره ولا فغاية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطرافه ولا بأس فيه  
فان عرف ذلك فانه من نفائس المباحث الخامس ما قبل استحالة تعلق العلم بالمعدوم  
الصرف ممنوعة في التعلق العلى ودعوى البداة غير مسموعة وما ينوهم من  
ان التعلق نسبة وهى تقتضى وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع في النسبة العلية  
فانها لا تقتضى وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديرى كاف فيها على  
انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر  
والمندور ضرورة وانفاها واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن  
بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن

قوله محمول على العلم  
التصديقي الى آخره  
وما يقال ليس للواجب  
تعالى علم منقسم الى  
التصورى والتصديقي  
مدفوع بانه لا شبهة  
في ان له تعالى علما  
متعلقا بالنسبة  
واطرافها فالمتعلق  
بوقوع النسبة اولا  
وفوعها شبهة معلوما  
التصديقية وبغيرهما  
شبيهة بمعلومنا  
التصورية ومرادنا  
ذلك وان لم يسموهما  
بالتصور والتصديقي  
الذين هما قسمي العلم  
الحادث او علم الممكن  
واشار الى ما ذكرنا  
بعض الافاضل في  
حاشية الخيال بسند

لزوم التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح الوقف حتى ذكر بعضهم  
 ان اعماله تعالى ثمانية قديم وهو بالذات الى الازليات والتجددات باعتبار انها  
 تتجدد وحادث بالذات الى التجددات باعتبار وجودها الآن او قبل كما في الحاشية  
 الخيلية والجواب عند ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى اتفاق بالمدوم  
 الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند العالم كما في العلم  
 الحضورى واما بمحصل صورته سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما في العلم  
 الحصولى الا انه الى اول ما تكن بل كانت متقدمة عليه سببا لوجوده كما في العلم  
 الحصولى الفعلى ولما كان العلم بالشيء موجبا لثمره المعلوم عند العالم وموجبا  
 للاضافة بينهما باتفاق الحكماء، والتكلمين فكلما تحقق العلم في الواقع يلزم ان  
 يتفق العلم بالشيء بغيره هو اما ذات المعلوم او صورته الموجودة في علمه معنى اتفاق  
 العالم بالمدوم الصرف ثمانية من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته  
 عنده وهذا يجري مجرى ان يقال علمت شيئا لوجوده في الخارج ولم يخطر ببالى  
 صورته اصلا وهذا سفسطة بيّنة ولهذا حكيم الشريفة المحقق بان القائمين  
 بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم  
 بالمدعوات الا بالذات الوجود الذهني او بالذات بغير آخر غير الوجود كما قلنا  
 بل نقول ان تحقق الاضافة في الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط  
 هو العالم يلزم تحقق احد المتضادين هما العالمية والمأهوية بدون الآخر وهو  
 باطل بدهية وعابه معنى برهان التضاد ولهذا شتموا على ابي هاشم حيث  
 اثبت علما بلا مدام وهذا الله تل اشع منه بكثير لانه انما نفي المدام المستحيل  
 وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كاشفنا وهذا الله تل نفي جميع المعلومات  
 المدومة والاتوحيه له بناء على ان الاضاف بالمدومة يتوقف على وجود  
 المتصف بدهية او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج والذهن  
 وما ذكره من الوجود القدرى انما يكفي في تحقق العلم تقديرا وفرضا لا تحميها  
 والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تماق القدرة بالمقدورات المدومة انما يتوجه  
 على الذين للوجود الذهني ايضا لا على المتبين لان لمقدورات المدومة في الخارج  
 متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعالها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة  
 بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات في الذهن واماما ذكره من ان الانجاء  
 الى حدوث النزاع ليس لاهرب عن التعلق بالمدوم الصرف بل لاهرب عن  
 لزوم التغير في علمه تعالى بالتغيرات دفع انه لا يندفع في شيء من مقدمات دليل

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعاق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق  
 للنافين للوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج ملجأ سوى القول بحدوث  
 اتعاق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معدومات الله تعالى كقدوره غير  
 متناهية بمعنى لا تنف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني  
 غير متناهية بالفعل كما سيحكي منه فهم النجاء واليه للهرب عن امرين وذكرهم  
 اياه للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر  
 آخر ان قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين  
 من قال استحالة تعاق العلم بالمعدوم الصرف بمنوعة فان ذلك المعدوم الصرف  
 لا يكون متميزا قبل التعاق وان كان متميزا بعده ولا يجري برهان التطبيق  
 في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجري في الموجودات الخارجية وانما خبر  
 بان التعاق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعا فلا بد من تميز المعلوم قبل التعاق  
 قطعا وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعة واما  
 في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان  
 التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة للموجودات  
 الذهنية ايضا واذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات  
 العارضة بحسب كلا الوجودين ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد  
 عارضا ومعروضا قطعا لامرية فيه واذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة  
 متميزة الاتحاد في نفس الامر كما قلنا واذا قال المولى الخياي لكن يشكل بالنسبة  
 الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخله تحت علمه  
 الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فأمل  
 ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان  
 قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يتمتع وجوده وامكانه تعاق العلم بالمراتب الغير المتناهية  
 مفصلة بمنوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية  
 وان اثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية ونجده عليه ان كل مرتبة فرضت  
 منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخرى يمكن تعاق العلم بها تفصيلا  
 ولا يقف عند حد بالنسبة الى انهاء ذاتها ان ينتهى العلم التفصيلي في حد فيلزم  
 ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب  
 متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهى في حد بان يكون جميع المراتب الغير  
 المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين

فطعا لا يقال اهل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان  
 مجموع المراتب غير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يابر  
 حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الاتحاد المعلوم تفصيلا في الازل  
 متناهية فيلزم عدم انصف الواجب تعالى بالمعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق  
 المنتهى اولئك كون فيجرب البرهان فلذا جزم الشارح بالاجل في جميع المراتب  
 وانما اما بنا كل الاطراف الكلام اذ قد صنفوا في تضائيل الشارح رسائل في هذا  
 المقام ( قوله ان التعاقب بين العلم والمعلوم اصرف الى آخره ) لم يقل بن العلم  
 والمعلوم اصرف لانه لا يطبق على مذهب الفانين بان العلم متفق وتعالى وانما  
 ينطبق على مذهب الفانين بانه صفة ذات اضفة اوللا بناء الى ان المتصلة مع  
 قولهم بنى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العلم والمعلوم لم يجهلوا العلم  
 متعلقا بالمعلوم اصرف بل بالمعلومات المتميزة في الخارج عندهم كما انشرونا  
 ( قوله فان قلت العلم الاجمالى الى آخره ) ابطال الجواب المختار يمنع الجريان  
 مستندا بالعلم الاجمالى وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار  
 الابان لانكون المعلومات متميزة وعدم تمايزها اما بكونها معلومات صرفة  
 واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطال الاول فلم يبق لمتع الجريان سند  
 سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المنع من النوعة لتي هي الجريان  
 فورد له سند المذكور ومنشأؤه قوله لم يصرف ذلك الشيء معلوما بالفعل  
 وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى يتلك المعلومات الغير المتناهية ليس  
 علما بها بالفعل بل بالقوة والذاقاوا ان العلم بالاساعدة الكلية ليس علما  
 باحكام الجزئيات المتدرجة فيها بالفعل بل بالقوة الغريزية من الفعل والعلم  
 بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صغرى سهولة الحصول وهذا  
 في المعلوم التصديقية واما المعلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع  
 انواع الحيوانات مثلا بمنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل  
 بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بمعرفة الفصل وانضمامه اليه واذا لم يكن  
 العلم الاجمالى في لازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور والذي هو  
 عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضورها  
 بذوا انها عنده تعالى هذا لا يقل ان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا  
 فنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريدانه يلزم ان لا تكون معلومة  
 تفصيلا فليس لكن الفاعل يكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما

تفصيلا بل هو بفيه لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالي لكونه علما بالقوة  
يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور  
هناك اجبال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالم بجميع ذوات الحوادث واحوالها  
في الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق في محله الى آخره) جواب يمنع عدم  
كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتهقيقة في محله بان للعلم الاجمالي قسمين  
قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كاتوهمه السائل وهذا القسم محال  
في حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معاومة للعالم ومع ذلك  
ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك جوز  
ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضي الباقلاني والمتركة وجميع الحكماء وهم المراد  
من المحققين في كلامه فيما قبل وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل  
بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والا فلا يمنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن  
حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند  
عدم الالتفات اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة  
الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند  
شروع الذهن في تفصيلها وتميز موضعها عن محمولها ولا شك ان له في  
الحالة الثالثة علما بها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا في الحالة الثانية له علم بها بالفعل  
وان كانت اجزا او اها حينئذ مجملة موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور  
صورة لكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضي عدم الوجود كما ان عدم  
تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضي عدم وجود شيء من تلك الاجزاء نعم  
ليس لشيء من الاجزاء المتصل وجود استقلالي لكن انتفاء الوجود الاستقلالي  
لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما  
حققه الشارح في كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة  
موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يميز بعضها عن بعض  
بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلي اولا كما في المسئلة  
بل قد ينسخ اقلونا سائح مركب اجالا كما في القياس الخفي في صورة الحدس  
وبهذا البيان اندفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون  
الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصورة متعددة  
فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان  
التعلق بين العالم والمعلوم الصرّف جال في العقل الاجمالي واما ما قيل ان العلم



الاجالى هو الصورة الجميلة للكل اذا فصات فحصل صور كثيرة فالصور الكثرية  
 لم تفصل بل تنمنا من الصورة الاجالية فاما مدومات باعتبار حضورها في ضمن  
 تلك الصورة الاجالية ليست بمدومات صرفة الا باليمن ولا بدنى فانه انما يصح  
 العلم التفصيلي دون العلم الاجالى انتهى وذلك لان ما ذكره هذا الفاعل قد دفع  
 لزوم التماثل بين العلم والمدوم الصريف وصحح العلم الاجالى بحيث لا يستلزم  
 الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنه ان التميز لازم العلم  
 وفاقا لما ان يكون كل مدوم تميزا عن غيره في الوجود العلمى فيكون لكل مدوم  
 صورة مغايرة لصور سائر المدومات فيكون العلم بها تفصيليا لاجالها ولا يكون  
 فلا يكون مدوما بالعلم لا تنفعا لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود تميزا  
 كان التميز كما لا وجود فسيم تميزا استقلالى وهو لازم العلم التفصيلي وتمرير  
 وهو لازم العلم الاجالى وان توقف العلم بالعلم مطلقا على التميز الاستقلالى لما كان  
 القياس الحلقى الجمل واسطة دفعية في الاحكام الحديثة اذ ليس بين سئوح ذلك  
 القياس وبين الحكم الحديثة زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتبا بالعلم  
 بل بالوفرة لان سئوح دفعي والمربى بالعلم لا يمكن ان يسع دفعة ولا يكون  
 واسطة بدون العلم به بالعلم وقد تقرر ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم  
 بالمدومتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعدا  
 وهو حود في الذهن دفعة بصورة واحدة ومدوم بجميع اجزائه بالعلم ثم اراد  
 نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون علم الواجب تعالى  
 بل مدوم جميع المبادئ العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس  
 الفلكية علوما اجالية فقال وهو اى العلم الاجالى التمثل البسيط اى ليس له  
 اجزاء وتفاصيل بالعلم الذى يحمله الفلاسفة اذا حصل لنا استفاد من  
 المبادئ العالية حيث جعلوا النفس الناطقة اربع مراتب اربعها العقل المستفاد  
 من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب تعالى في تحفة فيهم كما يجي منه  
 ولذا جع المبادئ والتفصيل اى تفصيل المدوم بذلك العلم الاجالى وتمرير بمضها  
 عن بعض بحيث يكون مدوما بصورة متمدة تفصيلا انما هو للنفوس من حيث  
 هي نفس اى من حيث انها متعاقفة بالبدن تعالى لتدبير والتصرف وهى حبيبة  
 كونها فاعلة واما حبيبة اخرى هى حبيبة كونها قابلة وهى من حيث كونها  
 فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الضاهرة وباطنة ومن جعلها القوة  
 للتصرف التى من شأنها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة لتستفيد

قوله والى واجبة الخ  
 الذى يظهر من جوابه  
 هذا ومن تفصيله  
 السابق في الحاشية الثانية  
 ان التميز التبعي مع عدم  
 كونه تميزا بالعلم علم  
 بالعلم فان لم يتبع  
 نبوت العلم الاجالى له  
 انه لى والافتيق واما  
 ما اورده في اثباته من  
 قوله ولو توقف العلم  
 بالعلم الخ فبغير نظر  
 من وجوه اما او لا  
 فلان في عبارته خلا  
 اذ اللفظ ان يقول اذ ليس  
 السانح مرتبا بالعلم  
 بل بالوفرة لان سئوحه  
 دفعي والمربى بالعلم  
 لا يمكن ان يسع دفعة  
 ثم يقول وليس بين  
 سئوح ذلك القياس  
 وبين الحكم الحديثة  
 زمان يسع الترتيب  
 لدفع ما عسى ان  
 يتوهم من الترتيب  
 بعد السئوح واما انما  
 فلان كون السانح  
 مرتبا بالعلم مما اتفق  
 عليه اهل العقول  
 وصرح به نفسه في  
 تأليفه حيث قال في  
 حاشية التهذيب ؟

من المبادئ العالية من غير احتياج الى القوى ولما كان القوة المتصرفه وغيرها من القوى الجسمانية التي يتوقف عليها انفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبادئ العالية في الواقع فلم يمكن للمبادئ ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فينا للتفصيل في الابداني بان يوجد فيه صور مفصلة ونستفيدها وللانفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للانفس من حيث كونها فاعلة متصرفه في البدن واراد بيان كون العلم الاجبالي في المبادئ علما بالفعل عندهم فقال (فالواو والتعقل الاجبالي للمبادئ هو الخلاق لاصور التفصيلية) اي المينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان اذهنيا وقد اشار اليه في الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجبالي فينا مبدأ للتفصيل كذلك العلم الاجبالي الالهي علة للصور التفصيلية في الخارج ه وفي المدارك السفلية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجبالي مجازية من الاستناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادئ مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم الاخالي بشرط تمام استعداد الفا بل تفصيل المبادئ بالايجاد لا بتغيير بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التغير عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجبالي علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلافا لاستحالة خلق الموجودات بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلي الشامل له وغيره لا يفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوما للخلاق ولو بوجه كلي مختصر فيه بحسب الخارج كما سيحكي وليس معلومة ذلك المعين بذلك الوجه المختصر بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجبالي بالكل وفي اختيار صيغة المبالغة في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل من جهة ان الخلاق عندهم هو العلم ولك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجبالي تجريد بدعي مبنى على انتزاع علم اجبالي آخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجبالي فينا ايضا علم بالفعل فقال (ولان تقول التعقل الاجبالي الى آخره) فلو لم يكن علما بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل في اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى الثقات متعاقبة الى تلك الصورة المجعلة ولذا اشبهه في كونه علما بالفعل بعض المتأخرين كما يشير اليه في بحث العلم عكس التشبيه المذكور في الرسالة الجديدة كالابن حفي (قوله ثم اقول كما ان البعد المسكن الى آخره) لما ابطال قوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوثه في ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساع ميل الى مذهبه الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر

فبراني الفتح بل سوح  
المبادئ المرتبة بترتيب  
المبدأ الفياض فلا  
اختيار للمحدث فيها  
لا في ملاحظتها ولا في  
ترتيبها وان كان فاضته  
المبدأ الفياض اياها  
وترتيبها بالاختيار  
على مذهب المتكلمين  
وقال المحقق الشريف  
في حاشية المطالع ان  
الحديث بمجامع الحركة  
الاولى كما اذا تحرك  
النفس في المعقولات  
قاطع على مباديه  
لمرتبة فانتقل الى المط  
وان لم يجامع الحركة  
الثانية واماننا فلانه  
كما تقرر ان العلم  
التصديقي انما يحصل  
بين العلم بالمقدمتين  
تقرر انه لا بد من  
ترتيبها فلو لم تكونا  
مرتبتين بالفعل ان  
صنوعهما وليس يند  
و بين الحكم الحديسي  
زمان يسع الترتيب  
فكيف يحصل من العلم  
بمقدمتين غير مرتبتين  
العلم بالحكم الحديسي

وقد صرح في الحاشية

جبل الاوهام على الحكم بحدته وهو ان الزمان لا يقبل عدمه اذ لو فرض عدمه  
اوجد قبله زمان ممدد لاني نهاية عدم الزمان مستلزم اوجده مع عدمه وهو  
معد فكذا عدمه ثبت انه ازلي ابدى وهولكونه سبباً لا مقدار الحركة فيلزم عدم  
الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان لقوى متساوية على  
مدركات العقل حتى يفسر به الذي يوسوس في صدور الناس خاف على بعض  
من اهل بواب عقله على وهمه لاسيما لكس ان يحمله ما راضه ادليل الحدوث فتزول  
عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقذاح ذلك الدليل الوهمي ايضا  
لايجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعي البطلان وهو الامتداد المكاني  
لا الى نهاية ولهذا خص القدر بهذا الدليل وصح تأخير القدر عن قوله وانما  
اشبهنا الكلام وحاصل القدر منع الملازمة بان يقال لانما انه لو فرض عدم  
الزمان اوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لا الى نهاية  
كوجود الامتداد المكاني لا الى نهاية في كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة  
فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكاني موجود بل وهو محض فكذا ليس  
قبل الزمان امتداد زماني موجود بل وهو محض وقوله وقولهم المتجزم بتقديم  
بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة المنوغة بان يقال انما تجزم بتقديم بعض  
اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض آخر تقدما لا يجتمع معه التقديم المتأخر  
فالجزء الذي فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذي فرض فيه وجوده بهذا  
المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث بتقديم بعض اجزائه على البعض تقدما  
بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقديم الا اذا كان له راسم موجود في الخارج  
وهو الآن السبيل الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن  
نفس ذلك الزمان الممتد موجودا في الخارج بل في الحساب عندهم بمنزلة  
الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لم ان يوجد مع عدمه زمان  
اذ لاننى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه في الخارج بل وجود منشأه وراسمه  
فاجاب عنه بقوله بمنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ارادوا تقديم بعض  
الاجزاء على بعض بهذا المعنى في الواقع او الجزم المطبق للواقع بذلك التقديم  
فهو بمنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود في الواقع وهو  
اول المسئلة بل زمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصف ببعض تلك الاجزاء  
بالتقدم على البعض الآخر كلها وهو متبعض كاياب اغوال والجزم المذكور  
بديهية الوهم وان ارادوا تقديم البعض على البعض في حكم العقل ولو غير مضيق

الى المطالب في آن  
سنوح القدمات  
المرتبة ثم انه قال في  
حاشيته على آداب  
المضنية المراد من  
السنوح مطابق  
الحضور الاعم من  
الانفس وربما  
بعض الشيء عند  
التفكير بدون  
الانفس اليه كما في  
البصر ودفع به  
الاشكال بان السمع  
دفعه انما هو مقدمة  
واحدة لا مقدمة  
وانما يحصلان في نفس  
في آيين وبين كل آيين  
زمان عند الحكماء  
فثبتت الحركة  
والترديد فلا انجاء  
لقوله والمرتبة بعمل  
لا يمكن ان يسبح دفعة  
وامرى انه مع علو  
كبره روج مخزعل  
الشارح في هذا المقام  
مع انه كما ترى ثبت في  
آخر امره بمخرافات  
الفلاسفة في اصول  
عقائد الاسلام ثم  
تجزم بمن وصفيه  
الى الائمة الاعلام

بـ قوله وفي المذارك  
السفلية الخ لا يقال  
على تقدير كون  
الصور المنفصلة في  
أذهاننا بإيجاد المبادئ  
لم يبق وجه لقوله كما أن  
العلم الاجالي فينا آه  
لأننا نقول بإيجاد الصور  
الفصل في اذهاننا  
تجدد خلية كسبنا  
وبشرط القوى  
البدنية عندهم  
ومبدئية الاجالي  
للتفصيل فينا ما علم لنا  
بالوجدان لامبدئية  
الاجالي للتفصيل في  
المبادئ فكان تشبيها  
للمجهول بالماور  
ومع ذلك كانت  
الصور التفصيلية  
مقدورة للمبادئ  
أيجادا ومقدورة لنا  
كريسا فافهم سعد

او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلّم ولكن لانسلم ان  
ذلك التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا براسم موجود في الخارج  
كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكائيا يتقدم بعض  
اجزائه على بعض في الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالذات الى مبادئ  
مركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذي يلي محدد  
المحدد من الامتداد المكاني الذي فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ  
الذي بعده من شرع في الاشارة الحسية الى الفرسخ المبتدأ من مركز العالم  
لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذي يلي المحدد او لا الى ما بعده ثانيا فيكون الفرسخ  
الاول متقدما على ما بعده في الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور  
الوهمي او الجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني وراء العالم  
مع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين البسيطة في محله وقد اشار  
الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشترنا بل لا راسم في تقدم بعض الاجزاء  
على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان تقدم بهذا  
المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم  
موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر في هذا المنع من  
الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجتمع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذ لا دليل  
لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من ان الامتداد لا يكون كذلك الا براسم  
موجود واذ لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة  
ايضا ولذا احدث المتكلمون قسماسا دسا وسماه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض  
اجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم  
والتأخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان للتقدم والمتأخر زمانان مغايران  
كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء زمان ذاتيان كالقدم والتأخر  
بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لازمانيا كما ذهب اليه الحكماء  
واشارة ان التقدم والتأخر للذين لا يجتمع معهما المتقدم المتأخر من الاعراض  
الاولية لاجزاء الزمان والالم يصح تسمية المتكلمين اياهما بالذاتين لكنهما من  
الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم زمان ووجوده بلا زمان والعرض  
الاولى لا يجب ان يكون خاصة لوجوده الا بالحق للشيء بواسطة ذاتي اعم عرضا  
ذاتيا ولو سلم فهم اعراضا ذاتيان لمطلق الامور المتماثلة الا حقا لها بلا واسطة  
عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا يخاف

في كلامه للتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتي لازماني  
 كما نوهه بعض النظرين والطب غاية الاطاب ( قوله بل نقول نوههم هذين  
 الامتدائين الى اخره ) ترقى من المنع الى الاستدلال العارى عن العارضى الذى  
 قدح فيه آنفا على تنهى الامتداد لزمانى كلامه نداد المتكافى الذى هو نظيره  
 بالافرق بينهما في ان الوهم يحكم بهدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما  
 بلامرية فقولوه واذا كان لزمان متناهيا آه استدلال على بطلان قولهم ان كل  
 تقدم لا يجمع... المتقدم المتأخر فهو وتقدم زمانى براسم موجود بهد الاشارة الى منه  
 اذ على تقدير تنهى لزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى  
 وجد قبله زمان وان يوجد فيه شئ آخر كما هو ظرفية قوله قبله ظرفية زمنية كما  
 هي المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه في الواقع  
 وان وجد هناك بسبب التوهم زمان آخر يحمله الوهم ظرفا لقدمه في الواقع فكلمة  
 قبل في قولها هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع  
 براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول هناك  
 الظرفية زمانية واقعة في حيز النفي وصدق ذلك النفي لا يتوقف على تحنى الفيود  
 الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع في الواقع  
 ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البراهين والمراد بالشئ  
 الحادث لامطابق الممكن كما هو لان مطلق الممكن شامل لاصفات الواجب تعالى  
 وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده  
 ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب  
 تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لا يتا في كونه تعالى قديما بالزمان لانه  
 بمعنى ان لا يسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لانه  
 ان لا يسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثانى لامتنافة ايضا لكن  
 المعنى الاول ابلغ ( قال المصنف وعلى ان امام قابل للفناء ) اى كل عالم وانما العالم يجمع  
 اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستتب بالآية الآتية اعلم ان  
 مراد اهل الكلام من الفناء في هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطابق  
 العدم ولا مطلق الخروج من الانتفاع به كالتوهم وتفرق الاجزاء وان جوزوا  
 المعنى الثالث في قوله تعالى ( كل من عليها فان ) في قدح من استدلال به على هذا  
 المطاب واذا فسر به الشرع المحقق ثم استدلو على هذا المطاب تارة بمحدث  
 العالم فان العدم السابق كعدم اللاحق اعدم التبرز وقد جاز الاول وكذا

الثاني وتارة بإمكانه الذاتي فإن معناه جواز كل من الوجود والعدم انظرا الى الذات  
 هذا وارد عليهم بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ماهو المتنازع فيدفعانه بجواز  
 ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق. واللاحق جيبه او يمتنع احدهما  
 او كلاهما بعلته خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدودها وكما يقول القديمة  
 الابدية على رأى الحكماء، ثم دفع الابرار المذكور عن الدليل الاول بأنه لما كان  
 حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع  
 ولم يبق هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولا جل كون الدليل الاول مختارا  
 عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العلم ولم يجعله مسألة اخرى  
 ولم يفسر المصنف كما جعل وفسر في المسئلة الآتية ثم القا ثلثون بكون العالم  
 قابلا للعدم الطارى هم الاشاعرة وابو على وابوهاشم من المعتزلة  
 ومخالفوهم في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة  
 فلذا بها بهم الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فضع  
 اتفقهم معنا في حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور  
 المصرح به في الشرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه  
 وفي شرح المقاصد في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى  
 زمانين وبهذا البيان ظهر امور الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعى  
 المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث  
 لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان  
 الاستعدادى كما في تعريفات الشمرىف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب  
 للوقوع بالنسبة الى الماضى والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر  
 لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلى اى  
 الامكان عند العقلى ذاتيا كان او وقوعيا فالعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه  
 الطارى في نفس الامر لا لذاته ولا لعلته خارجة وليس المراد ههنا الامكان  
 الذاتى المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا  
 بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسر بكون الشيء من شأنه  
 ان يكون وليس بكان بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالقبول كما توهموا  
 اذ لا مكان الذاتى والاستعدادى يجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان  
 الاستعداد يجامع الامتناع الذاتى كما في استعداد الماء للهو اية مع الامتناع  
 الذاتى قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا في نفسه اذ الاستعداد للحدوث  
 الهوى لى لا لمجموع الهوى والصورة واما الحمل على الاتصاف فبنى ٣ على ما

٣. قوله فبنى على ما  
 ذهب اليه بعض  
 المعتزلة الى آخره  
 اشاره الى بطلان  
 قول من حل القبول  
 على معنى الاتصاف  
 ثم حل الاتصاف  
 على معنى الوقوع  
 بالفعل ولذا قال ان  
 قوله واختلفوا في  
 وقوعه يدل على ان  
 ليس المراد معنى  
 الاتصاف وذلك  
 من قبيل الهذيان

يند

ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث في كل جوهر اولا  
ثم يعدم ذلك الجوهر بعد الانقضاء بها بانقضاء تلك الصفة بعدائه بدمه  
وهو مع كونه باطلا ضرورة تخالف اذهب الاشاعة فلا يحمل عليه كلام  
المصنف فذا اشار الشارح في تنقيحه الى معنى الظربان الموجب لعدم الانقضاء  
كما في قول الحكماء المنية ان الجسم المتصل قابل للانقضاء اي لان بطرا عليه  
الانقضاء فيقول لان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانقضاء  
في زمان واحد كاجود والعدم وانما توهمه بعضهم هنا من ان الامكان  
الوقوعي يستلزم الوقوع بالذم فلا يحمل القول عليه اذا اجاع عليه بل  
يختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلقوا الى آخره فتوهم فاسد لانه مبني على  
النفول عن شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستقبالي الذي هو  
صرافة الامكان بحيث لا ضرورة في شيء من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا  
ونقله شارح المصالح من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما  
واقلها الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذا تخرجت  
الضرورة فيها الا اذا حضر الوقت وتبين احد الجانبين من الوجود والعدم  
فالامكان الوقوعي انما يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقباس الى زمان  
الماضي او الحال لا الاستقبال او على النفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم  
الطاري في الاستقبال بالنسبة الى الازمنة التي تحدث وجوده فيها كما يدل عليه  
قول بعضهم سيقع الثاني ان قول الشارح وذهب الكرامية عدل قول  
المصنف قطعاً لا عدل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه البعض  
ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بالغطار السموات وانتار الكواكب وانكار  
الحشر الجسماني المخصوص عليهما في القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم  
قائمون بالحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول بامتناع عدم  
الطاري لشيء من الاجسام لاوجب اقول بامتناع تفرق الاجزاء ودمه  
وقوع المجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك لفلاسفة القائلين بقدم العالم ونوع  
الانسان وبان الفلك لا يقبل الجرق والانتيام واذا صرح المصنف في موافق  
بان اهل المال والشرايع عن آخرها اجروا على جواز الحشر الجسماني ووقوعه  
وانكروها لفلاسفة الكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع فناء الاجسام  
قائمون بجواز الحشر الجسماني ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالاجزاء  
بعد الاعدام السنجح عندهم ونعلم بذكر الفلاسفة مع لكرامية تنبها على ان  
رد الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبينة على القدم كما عرفت فمجرد

الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصريف بداهة لم يبق  
للتافين للوجود الذهني وتميز المعدومات في الخارج <sup>للمأ</sup> سوى القول بمحدوث  
اتعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كقدرة راته غير  
متناهية بمعنى لانقاف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني  
غير متناهية بالفعل كما سيحى منه فهم التجا واليه للهرب عن امرين وذكرهم  
اباه للهرب عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر  
آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين  
من قال استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصريف بمنوعة فان ذلك المعدوم الصريف  
لا يكون قديرا قبل التعلق وان كان قديرا بعده ولا يجري به سان التطبيق  
في تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجري في الموجودات الخارجية وانت خبير  
بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعاً فلا بد من تميز المعاموم قبل التعلق  
قطعاً وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات باطل عند الاشاعرة واما  
في الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا اختصاص جريان  
التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعاً لان الاعداد عارضة للموجودات  
الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلاً من لوازم الماهيات  
العارضة بحسب كلا الوجودين ويجري التطبيق في كل ما عرض له الاعداد  
عارضاً ومعرضاً قطعاً لا مزية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة  
متمرة الا حاد في نفس الامر كما نقلنا واذ قال المولى الخياى لى لكن يشكل بالنسبة  
الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخله تحت علمه  
الشامل مفصلة ونسبة الانطباع بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل  
ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان  
قدرته الشاملة انما يشمل ما لا يتمتع وجوده واما تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية  
مفصلة بمؤوع انتهى اقول فقد اضطر الى العلم الاجالى في المراتب الغير المتناهية  
وان اثبت العلم التفصيلي في المراتب المتناهية ونجده عليه ان كل مرتبة فرضت  
منتهى العلم التفصيلي ففوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلاً  
ولا ينفق عند حد بالنسبة الى اذها نفاهاً ان ينتهى العلم التفصيلي في حد فيلزم  
ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلي بمراتب  
متناهية فوق ذلك الحد اولاً ينتهى في حد بان يكون جميع المراتب الغير  
المتناهية معلومة له تعالى تفصيلاً في الازل فيجرب البرهان ويلزم احد المحذورين



قطعا لا يقال اهل مراده ان كل مرتبة متناهية .. او مة له تعالى تفصيلا وان كان  
 مجموع المراتب اقبر من المتناهية .. او مة له احوال الكل الجوهري يجوز ان يباين  
 حال الكل الافرادي لانا نقول لما ان يكون الاحاد المتناهية تفصيلا في الازل  
 متناهية فيلزم عدم انصاف الراجح انه لا بالماورم التفصيلية الممكنة له .. الى فوق  
 المنتهى ولا تكون فيجزي البهتان فلذا اجزم الشارح بالاجلي في جميع المراتب  
 وانما اطنا كل الاطاب الكلام ذوقا صنفوا في تضائيل الشارح رسائل في هذا  
 المقام ( قوله ان التوافق بين العلم والمعلوم لصرف الى آخره ) لم يقل بين العلم  
 والمعلوم انصرف لانه لا يطبق على مذهب الفاتنين بان العلم انصفه وانما  
 ينطبق على مذهب الفاتنين بانه صفة ذات اضفة اوللا بما الى ان المترتبة مع  
 قولهم بنى الصفات الزائدة وبالعلم اضافة بين العلم والمعلوم بمجموع العالم  
 متعاقبا بالمعلوم انصرف بل بالمعلومات المثيرة في الخارج عندهم كما اشترنا  
 ( قوله فان قلت العلم الاجبالي الى آخره ) ابطل بالوابه المختار بمنع الجريان  
 مستندا بالعلم الاجبالي وهو سند مساو في الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار  
 الا بان لا تكون الماومات متميزة وعدم تمايزها اما بكونها ممدومات صرفة  
 واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق مانع الجريان سند  
 سوى احتمال العلم الاجبالي فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة المروعة لتي هي الجريان  
 خورده لسند المذكور ومنشأؤه قوله لم يصرف ذلك الشيء .. او ما يافعل  
 وحاصل الابطال ان العلم الاجبالي يتلك الماومات الغير المتناهية ليس  
 علما بها بالفعل بل بالقوة والذاق ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما  
 بالحكام الجزئيات لندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القرينة من الفعل والعلم  
 بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها بضم صفرى سهلة الحصول وهذا  
 في الماوم التصديقية واما الماوم التصورية فلان العلم الاجبالي بجميع  
 انواع الحيوانات متسلا به وان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل  
 بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بمدى معرفة الفصل وانضمام اليه واذا لم يكن  
 العلم الاجبالي في لازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذي هو  
 عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها بحضوره  
 بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريدانه يلزم ان لا تكون مارة اصلا  
 فمنوع كيف وقد كان الكل .. او ما اجالا وان اريدانه يلزم ان لا تكون ملوثة  
 تفصيلا فليكن لكن القائل يكون الكل .. او ما اجالا لا يلزمه القول بكونه .. او ما

ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال  
 او انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالهم بهذه الآية  
 بان نحمل على المعنى الذى فهموه فهو نقض اجالى بان ذلك الاستدلال مستلزم  
 لخصوص الفساد وهو امر ان الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء  
 اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التى هى اجسام لطيفة  
 سارية فى البدن سرى ان الماء فى الورد عند المتكلمين اوهى وان كانت جواهر  
 مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا  
 الثانى ان يعبد الله تعالى هذه الاشياء التى اعدمها بشهادة النصوص الدالة على  
 الحشر والاثابة فى الجنة والعقاب فى النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما شربنا  
 فى دليل الفريق الثانى من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء  
 الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة  
 المعدوم بعينه والكل محال فى هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثانى  
 المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان اعدام الآتى  
 لا يقدح فى الدوام المتعارف سيما فى دوام الاكل المتعاقبة فى نفسها ويجوز ان  
 يحمل دوام الاكل والنظر على الدوام بعد استقراء الامل كالخلود فجعل احدهما  
 واردا دون الآخر تحكيم قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخره منع للدليل  
 المذكور بعد المعارضة او النقض لكن يحتمل ان يحمل على ما ذكره الامام الرازى  
 من التجوز بملافة الاستعداد وان يحمل على ما فى المشكوة من حمل الهالك بمعنى  
 المعدوم على الحقيقة (قوله وقال فى مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول  
 بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على  
 ما قام به الوجود فى الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا  
 من ذاته كما ذهب اليه الحكماء فى الواجب والاشمى فى الكل او غيره بان يكون  
 منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فى الكل  
 فالمتفقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا  
 بطريق البدهة لا بطريق النظر الغير الخالى عن الشكوك والشبهات ان  
 ليس الموجود الحقيقى بهذا المعنى الاله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات  
 مجاز بملافة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها  
 بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد ذات الواجب تعالى وليس  
 معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انه ساقطها بنوعها

الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القم بذاته وحصل ذلك  
 التعاق عند تجليه تعالى على الاعيان انما بقية لتي هي الصور لعلمية له تعالى  
 الخ لفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتعاقبة كالتابض والبسط ورحيم  
 والقاهر وكيفية التجلي المذكور رجهوا لافعالها الا هو فذلك الاعيان انما بقية  
 اللازمة لذات الواجب تعالى الخ لفة بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب  
 تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها  
 فصارت موجودات مختلفة الخ لفة بالاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكرر  
 الاستعدادات كما راي المتعدد لتي تجلي فيها شخص ويرى فيها بصور  
 مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعرضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه  
 استعدادات المراتب مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود  
 الحقيقي واحد ومع ذلك مبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها  
 عند التجلي لا باختلافها والماول فيها فادام ذلك التعاقب بقيا يضاق عليه  
 اسم الموجود مجازا بملافة المظهرية واذا انقطع التعاقب المذكور لا يطلق عليه  
 اسم الوجود لاحقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة  
 بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يضيق عليها  
 الموجود حقيقة فتكون معدومة الزلا وابداء في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة  
 ما شئت رابحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائي  
 بوجهين الاول لان السوفسطائي ينكر طاق الوجود سواء كان وجود الواجب  
 او وجود الممكن والمنصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصر الوجود  
 فيه الثاني ان المنصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قباسة الى ذواتها  
 لا باعتبار قباسة الى الواجب ضرورية انهم لا يقولون ان ليس هناك شيء  
 موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس له في نفسه بل هو  
 وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا  
 المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه  
 الا بالكشف الذي نهته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى  
 ذلك حيث جمل العلم الظاهر كممكن وضيق لا يرى منه شيء بعيد عن اطار العقل  
 بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاء فقط شبه حال  
 المعارف بحال من يترقى بانواع تعب الرأس جبل شامخ لا يرى الشيء بعيد غاية  
 البعد وبغيره كمال التمييز او يسمى علم الظاهر بل مجاز فان اعلمه يصاقون الموجود  
 على الممكنات مع ان اطلاق الوجود عليها مجاز بملافة المظهرية

وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى  
المعدوم حقيقة لا يجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع لعدم الطارى  
بانقطاع التعالق الحاصل بالتجلى وبهذا يدفع ما قيل كيف يتصور لعدم الطارى  
على مذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل  
مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك  
اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه  
( قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره ) قد بنوه على ان المراد باهل الحق الاشاعرة  
خاصة وهم بعض المتفقين على الحديث وامكان القضاء فلذا صرح به وفيه انه  
انما يصح بتقدير جملة فعلية في جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض  
المتفقين في الجمل السابقة ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل  
فالوجه ان قيد شرعا في قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجع عليه ههنا  
وانما اتى بذلك القيد ليبين انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كإراءه المعتزلة  
فالمجمعون في كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار  
ويؤيده ما في المواقف من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجبا عاما  
ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل  
( قوله وهو الفكر الخ ) لا يخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملاحظة  
العقل ماهو حاصل عنده لتحصيل غيره كما في المواقف وهو شامل للتصورات  
المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جمل عبارة عن ترتيب الامور  
للتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك  
الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة  
التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات ( قوله اى لاجل معرفته تعالى )  
كذا في شرح المواقف والمقاصد وانما حلوا كلمة في على معنى لام التعليل كما  
في الحديث لوجه الاول ان مدخول كلمة في المتعلقة بالنظر يجب ان يكون  
معروضا للهية الحاصلة من الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل بما يمكن التوصل  
لجميع النظر فيه والمعرفة مفردة لانصلح لان تكون معروضة للهية الثانية  
ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى  
المجهول في تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لفرض معرفته  
تعالى لا النظر لفرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فنظر في الكواكب مثلا  
الفرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب  
عليه اعادة النظر لمعرفة خاصة كالل دليل الثاني والثالث من الادلة الموردة

على مطاوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل  
بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى و يحصل ذلك الاقوى لنفس  
بعد زوال الاولى للالزام اجتماع الثابتين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع  
اجتماع الثابتين في ايجاد شمع آخر اذا لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء آخر  
داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتماع مثلان  
( قوله في ههنا نهلية ) اى مستعملة في معنى العلية بنسبتها باظرية في ابناء  
احد طرفيهما على الآخر كبناء البناء على مكانه استمارة توبة فائدة  
التجوز هي الاشارة الى ان النظر افرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون  
مكانه او الاشارة الى ان المعرفة طرعا اخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول  
الظرف اغيره فيكون اشارة الى ما سيجي من الشارح من ان النظر انما يجب على  
من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعذاب المرءة الحس الهرة مبنى عليه  
( قوله والمراد بمعرفة التصديق الخ ) لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب  
تعالى مقتصرة في التصور بالكنه او بوجه ما خرج عنها اتصديق بوجوده  
تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه  
بتهجير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير  
المضاف ولما توجه على هذا التهجير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع  
انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والاحصاؤها  
وحصاها باكمل واوابه من المكافين والتالى باطل اذ لم تحصل لاحد بانها بل عند  
المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتى واما الجواب بكونها  
ممتعة غير مقدورة فلانجب فغير تام كما يأتى بقى الكلام في التصور بوجه ما ولله  
اراد ان تصوره تعالى بوجه ماضورى حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا  
فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختيارى المقذور لا يقال لا وجه  
لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفي  
الفضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي هو الموضوع بوجه  
آخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه  
الاخر كنهاله تعالى ايضا وكذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها  
او بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات  
المتعانة بذاته تعالى و باحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص  
المعرفة التي هي الفرض الاصل بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق  
لصكون على هذا لا وجه لاجراء التعريف بالمفرد بمحمل النظر على

الفكر (قوله بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما  
 سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل  
 النفقة والكسوة والسكنى لنفسه وأهله وسائر العبادات الواجبة فإن تحصيل  
 لعقائد الحق في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادلته اجالية فن قصر  
 في وسعه عليه وزره كالفرق الضالفة ولفظ القدر للاحتراز عما ليس في الوسع  
 ففي هذا القيد إشارة الى مدار وجودها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار  
 شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة  
 والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ في آخره الحكمة لا يطلق الحكميم الاعلى  
 بعض العلم بالحكمة بخلاف المؤمن (قوله ولم اطالع على دليل منهم سوى  
 ما ذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من معاونهم  
 فلا بد ان الاستدلال الآتي ينافي استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى  
 تأباه القاعدة النحوية على انه لا يمنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة  
 بتقدير الجار والمجرور كما هو الشائع في امثاله ويكون قوله بان حقيقة تعالى الخ  
 تفسيراً لذلك المحذوف اى سوى ما قد يستدل به على امتناعها بان حقيقة الخ  
 (قوله وهو كما ترى كلام خطابي) لا يحصل به الا الظن الغلب القبر الكافي  
 في المطالب الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس  
 عن التصدي للاكتناء وذلك لان دوام الاعتناء المذكور للاذهان يفيد الظن  
 لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على  
 جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الاعتناء  
 وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناء لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه  
 في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان جميع  
 النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او لا انقص تجردا وتزها من  
 الواجب تعالى والانقص يمنع له اكتناء من هو اشد تجردا وتزها كما اعتناء اكتناء  
 الماديات للمجردات انتهى وكذا ما قيل يمنع اكتناؤه تعالى لكونه اقرب اليها  
 من حبل الوريد كما يمنع ادراك البصر ما اتصل به (قوله وقد يستدل الخ) يعنى  
 ان العلم بكنهه الواجب او حصل لاحد فاما ان يحصل بدهاء او كسبا والكل محال  
 فكذا المزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى  
 شخص والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثانى فلان الكسب  
 اما بمجد نام او ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب اوجوب تركب الخدم  
 الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما

الحال الناقص للبيط بفرد لفعال بداهة فان ذلك الفرد ان كان عين ذنه يلزم  
توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغالبة بينهما واولا بالاجمال  
والفصيل كما في المحدود المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل  
رسما ومفهوما آخر غير محمول عليه واما رسم تمام او ناقص ولا شيء منهما بما يفيد  
الكنه بالضرورة (قوله لان البساطة العقلية يحتاج الى) يعني لان الكسب  
بالحد التام محال مستلزم لتزكك الواجب في الخارج بل غايته انه مستلزم لتزكك  
في العقل من الجنس وافصل واستحالته ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما  
المستحيل تزككه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء الثانی لثان الواجب  
الوجود واقول هذه معركة عظيمة بين الاعلام ونحقيق المقام بحيث يتضح  
المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء الماهيات كالحيوان والناطق و اجزاء  
الحيوان من الجسم والناس والانس هل هي مأخوذة من امور متغابرة بحسب  
الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والنطق من الصورة  
النوعية الانسانية وهذه الصورة مغابرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما  
من اجزاء الجسم المركب من الهوى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط  
فالذاهبون الى الاول اختلفوا ذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغابرة ماهية  
ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين  
متغابرين لا يحمل احدهما على الآخر كيد وعمر وذهب طائفة اخرى الى انها  
متغابرة ماهية لا وجودا بل الكل وجود وجود واحد ليصح الحمل بينهما ويرد  
عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بوجودات متعددة متغابرة بالماهية  
والذاهبون الى الثانى ذهبوا الى انها متحدت ماهية ووجودا وهو المذهب المختار  
عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في بحث  
الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لاقعية  
ولا يكون التركيب العقلى مستلزما للتركيب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (قوله  
وعدم افادة رسم الخ) اى لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية  
فلا نسلم انه لا شيء من رسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد في كل الكنه  
لازما للرسم لزوما ينافى معنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة  
الاشعري من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة  
اصلا ذالك الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب (قوله وعدم بداهة) اى  
عدم امكان البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات محتاج الى  
دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشترطنا ان مراد المستدل من قوله است

بديهية سلبية ضرورية لا دأمة لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع بل لا بد من ضرورة السلب و يكفي للشارح ههنا مجرد امكن البدهية وان لم يحصل لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان ينعمه ايضا فحينئذ يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لاشروعا في دليل ما ذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول ( قوله سبحانه ما عرفناك حق معرفتك ) اى معرفة لا بقة بك وليس تلك المعرفة اللابقة الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لا كل الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة للنفية على اكتناه الصفات اشارة الى دفعه بحديث آخر ( وهو قوله عليه السلام تفكروا في آلاء الله ) اى نعمائه لتعرفوا اكمال قدرته وسائر صفاته ( ولا تفكروا في ذاته ) بانه ما هو واى شئ هو ( فانكم ان تقدروا قدره ) اى ان تعظموه اعظما مخصوصا لا يقابله كما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره الآية فغنى الحق مستفاد في الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسبب جميع النقايس عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكلما شكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شئ من الممكنات فيؤدى قصد الاكتناه الى جعل صورة شئ من الممكنات صورة له تعالى وهو مبرز عن امثالها فلا يحصل كمال التعظيم بسبب النقايس و عليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤدالى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فنفي حق التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علو التحريم التفكير ونهيهم فجمعهم مع الحديث دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لاعلى الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر في ان كل حديث دليل على حدة وحينئذ كما يتجه على الاستدلال بالحديث الاول ما ذكرنا يتجه على الاستدلال بالثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه الالة المخاطبين بالحديث لاعلى عدم حصوله للنبي عليه السلام بخلاف ما اذا جعل

صالحه

ابله العلم

النسب الدلائل

بهره عدم



مجموع الحديثين دليلاً واحداً فإن الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله  
للازدواج على أن المراد من الأول معرفة كنه الذات وقد نفاهما النبي عليه الصلاة  
والسلام عن نفسه وعن سائر الأنبياء أو عن نوع البشر فافهم (قوله قال الصديق  
رضي الله تعالى عنه العجز) أي عجز القول (عن) الوصول إلى (درك الإدراك)  
الدرك بالفهمين أقصى قعر الشيء والإدراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله  
تعالى شبه معرفة الله تعالى بالعجز ومعرفة بكنهه بأقصى قعره على سبيل  
الاستعارة المكتنية والتخييلية (إدراك) والمراد أن الظاهر ذلك العجز والاعتراف  
به ناش من الإدراك الكافي للأجزاء ومن الإدراك بأنه تعالى لا يدرك بكنهه  
وإنما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه أي جعل ما ذكره  
أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في ضمن شعره لكونه مصرعاً مؤزلاً  
في نفسه وإن لم يقصده الصديق فسال من البحر البسيط (العجز عن درك  
الإدراك الإدراك) والبحث أي تغشيش القول (عن سر) الأمر الخفي وإضافته  
إلى (ذات الله) بانية أي البحث عن الأمر الخفي الذي هو ذات الله تعالى وكنهه  
(إشراك) أي مؤد إلى الإشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضي الله  
تعالى عنهما إنما يدلان على عدم الوقوع لأعلى الامتناع العقلي إذ يتحقق العجز  
بمجرد الامتناع العادي بعدم ترتيبه على الأسباب عادة وإن أمكن عقلاً (قال  
المصنف واجب شرعاً) أبس المراد من الوجوب ههنا لوجوب بمعنى امتناع  
الانفكاك عقلاً كما هو معنى اللزوم العقلي لأن النظر كثير أحياناً عن المكلفين  
بل بمعنى تعاقب المدح عاجلاً والثواب آجلاً بفعله وتوافق الذم والعقاب عاجلاً  
وآجلاً بتركه باتفاق منا ومن الممتزلة كما صرح به المصنف في المواقف وإنما  
الخلاف في أنه ثابت بالشرع كما ذهب إليه الأشاعرة أو بالعقل كما ذهب إليه الممتزلة  
فقوله شرعاً أي وجوباً شرعياً بناه رد على الممتزلة كما يشير إليه إشارته ثم  
أن المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الإيمان  
عند الأشاعرة إن عم النظر الواجب من الإجمالي والتفصيلي وإن خص بالفصل  
فمنه الفرض على سبيل الكفائية من غير توقف صحة الإيمان عليه هذا هو  
مراد المصنف كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حل الوجوب هنا  
على مطابق الوجوب الثابت بدليل لاشبهة فيه أو بدليل فيه شبهة (قوله  
تعالى فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحبي الأرض بعد موتها) وقوله تعالى  
قل انظروا ماذا في السموات والأرض فقد أمر بالنظر في دليل وجود الصانع  
وصفته كذا في شرح المواقف وأقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى

( ان في خالق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الالباب  
 ويل لمن لا كهها ) اى مضغها كمضغ المأكولات ( بين حبيبه ) الحبيبة منبت الحبيبة  
 من الانسان وغيره وهما حليان ( ولم يتفكر فيها ) شبه النبي عليه الصلاة والسلام  
 قراءة الآية المذكورة من غير تفكير في معناها بمضغ المأكولات بين جانبي الفم  
 في عدم الاشتغال على شئ معتد به والفرض ٣ من التشبيه لوم القارى بان هـ منه  
 قاصرة عما يليق به ومقصودة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن  
 عنده كالمأكولات والويل لكفة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة  
 الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين بدلا على  
 وجوب التفكير في الآيات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين  
 وجه دلالتهم على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبيانه بالحديث  
 ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافي في كونه دليلا على  
 شئ آخر وما قيل النظر في الآية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى  
 الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لاعمى  
 التفكير وانما تدل الآيتين على المطاوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكير  
 بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بتجميع الاستعمالات الثلاثة  
 في بحث الرؤية فدفع بان لاعمى لآية الثانية على معنى الانتظار بدهاءة  
 فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما في الآية الاولى واما بمعنى التفكير ومعنى الانتظار  
 في التعمد بنفسه غير كلوى ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس  
 الا لاجل الاعتبار فالمراد انظر الى الآثار وما في السموات والارض لتعرفوا  
 المؤثر والصانع وصفاته واللايقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث  
 بحثان احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه  
 ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحياة لاجمع الصفات كالكلام  
 الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فلا استدلال انما يتم  
 في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو المدعى  
 اللهم الا ان يجعل الأدلة الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب  
 من جملة ما في السموات والارض الثانى ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى  
 من حركتي الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات  
 فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة الثانية المقضية  
 الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على  
 من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصون

٣ قوله و الفرض  
 من التشبيه لوم القارى  
 الخ والظاهر ان لومه  
 بان هـ منه قاصرة عما  
 يليق به من فهم معانيه  
 و انشراح صدره  
 لتدبر ما فيه ومقصودة  
 على قراءة نظمه كانه  
 يلوكه في الفم بحيث  
 لا يتجاوز حلقومه  
 ويجرى نفسه كالشئ  
 للملوك العاوى عن  
 ذوق وحلاوة كآبائه  
 عليه آخر الحديث  
 اعنى قوله ولم يتفكر  
 فيها ( لاستاذنا محمد  
 اسعد )

٣ قوله ومعنى الانتظار  
 الخ النظر والنظر  
 بالفتحين تأمل الشئ  
 بالعين وقد نظر الى  
 الشئ والنظر ايضا  
 الانتظار يقال منهما  
 نظر به بنظر بالضم  
 نظرا كذا في مختار  
 الصحاح

مطالبهم بطريق المندس بناء على ان المندس لابد في الحركة الاولى ان يفي  
الحركة الثانية كما حققه الشارح في كتابه والمذاق لشرح المقاصد هذا التصديق  
يعني الايمان قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب لا اختيار كما قد مدّهن  
وصرف النظر وتوجيه الماوس وما شبه ذلك وقد يكون بدون كسب ورفع عليه  
ضوء الشمس فله ان الشمس طاعة والتصديق المأمور به يجب ان يكون من الاول  
واعلم ان المصنف صرح بان هذا الملاك يعني البروت وجوب نظري هذه الادلة  
السمعية لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر اغير الوجوب والمحدث  
من خبر الاحاد ( قوله وعند المتزاة واجب عقلا ) يعنون ان وجوبه بالنسبة  
الذي ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك لدليل بان عقل  
شكر المم واجب على المم عليه عقلا والمعرفة مقدمة والنظر مقدمة هذه  
المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون نظرا  
واجبا عقلا كالمرقة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل ما قل ذرّج  
الى نفسه يرى ان عليه فعلا جليلة ظاهرة وباطنة لا تخصي ومن المعلوم ان من  
انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقده ولم يتفكر الى مرضاه  
اصلا ذمه العقلاء فاطمة واستحبوا سلب ثمت النعم عنه ولا معنى للوجوب  
العقلي الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف  
على معرفة النعم وصفاته فلانه اذ عرف بصفته الكريمة علم انه هل اراد شكر  
ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه  
كذا في الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف  
سلب النعم والعذب في الدنيا والاخرة وكل شيء كذا فهو واجب عقلا بحيث  
يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة النعم  
وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر واجبا واما كون الشكر واجبا مضافا  
بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه  
ان توقف وجود الشيء ووجوبه مما على وجود شيء آخر فاشي الاول واجب  
مقيد ولثاني مقدمة اوجب المقيد كالزكوة المتروكة على لنصاب وجودا  
ووجودا وان توقف عايله وجوده دون وجوده فاشي الاول واجب مطلقا بالنسبة  
الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف  
النعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بفعله ولذا يستحق للكافر والجاهل  
الانذار والعقاب وكالمصاوة المتروكة على اظهاره وجودا لا وجوبا والذ يستحق  
تاركه العقاب وان لم ينظر اصلا وكون اشياء واجبة مطلقة فيس الى مقدمته

المينة لا يتأني كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع  
 كونها واجبة مطابقة بالنسبة الى الطهارة هي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل  
 ولذا اعتبروا قيد الحينية في تعريف الواجب المطابق حيث قالوا هو ما لا يتوقف  
 وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك ولما ان مقدمة الواجب  
 المطابق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشيء يستلزم وجوب  
 ما يتوقف عليه بدهة كما سيأتي منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لا يتوقف  
 عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع الاعضاء بصرفها الى ما خلت  
 هي له بناء على ان في العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح  
 يتوقف على المعرفة يتوقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء يتوقف  
 الكل على الجز، واورد عليهم الاشاعة بمنع الخوف ومنع كون المعرفة دافعة له  
 لقيام احتمال الخطأ في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين  
 وأمرض الشارح للاخير وهو نقض اجابته بان لو صح لزوم كونهما عقليين وهو  
 باطل (قوله) ويمكن اثباته على مذهب الاشاعة الى آخره (ليس المراد منه  
 ما هو المتبادر من الاثبات بدليل عقلي ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعة  
 بل المراد اثباته على مذهبهم بدليل عقلي مستند الى الاجماع القطعي لال الدليل  
 الشرعي الظني كافي الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل  
 العقلي ما كان بعض مقدماته القرينة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا  
 لاما كان جميع مقدماته نظرية لان الدليل ان لم يكن شي من مقدماته نقليا فعقلي  
 والافقلى ثم ان اهل الكلام ذكر واقاطبة ان الاستدلال بهذه الآيات والحديث  
 ظني والمعتمد عند الاشاعة هو ان المعرفة واجبة اجاعا والنظر مقدمة وجودها  
 لا وجود بها والمقدمة المقدورة لا واجب المطلق شرعا واجبة شرعا والش عدل  
 عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة لا واجب المطلق الذي هو  
 العبادة الواجبة اجاعا لا يرد عليه ما اوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على  
 المعرفة مستندا بانتاع نقل اقوال المجتهدين المنتشر بن في المشارق والمغرب  
 ويجوز اخفاء واحد منهم ويجوز كذبه لمصلحة اوردوه عن قوله قبل فتوى  
 الاخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا  
 قال المصنف في دفع ذلك المنع ما ذكرتم من فوض بما علم الاجماع عليه بطريق  
 التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان  
 وغيرهما وفيه بحث اما اول فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة  
 وسيأتي خلافه من ان اول الواجبات هي المعرفة او ما يتوقف هي عليه من النظر

أو القصد بل العبادات مقصودة بعبية المعرفة لكونها وسيلة إلى ملاحظة  
المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى ( وما خلقت  
الجن والانس الا ليعبدون ) الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها  
ما يتوقف وينفرد عليها العبادات لا وسيلة اليها على ان تكون مقصودة  
بعبيةها اذ معنى المقدمة هو الوقوف عليه مطاقا واما ثانيا فلان كون العبادة  
واجبة مطابقة بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل الاصول من كون  
الكفار مكافئين بالحكام الا فروع وهو مروي ووسلم فغير قطعي بل يختلف فيه  
بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون  
وجوب العبادة كوجودها مفروفا على وجوب المعرفة فتكون العبادة واجبة  
مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان يكون واجبة وان كانت  
مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكاة بل نقول ما سبقه  
عن الاشعري من ان المعرفة ينفع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات  
صرح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة  
المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتحويل على ما ذكرنا وقد يستدل  
على وجوب المعرفة بقوله تعالى ( فاعلم انه لا اله الا الله ) لكنه ظني لما عرفت من  
احتمال صيغة الامر لغبر الوجوب ولان العلم قد يطلق لثمة على الظن لا لب  
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازي اقول ولو لاحتمال  
كفاية التقليد في الايمان كما ذهب اليه الماتريدي لعل على وجوب المعرفة اليقينية  
نصوص الايمان بلا مريفة قال في شرح المقاصد واصلها لما كان المقصود وجوب  
النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح حوايه فلا حاجة الى ما ذكرنا من  
المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون  
بدليل قطعي لكني التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع  
انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما بينا في منقولاتهم  
النظر في معرفة الله تعالى بمعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم  
المذكور تأمل قوله فان قلت قد ذهب الى آخره معارضة لما بينه على مذهب  
الاشاعرة من وجوب النظر في معرفة ذاته تعالى وصفته بان معرفة ذاته تعالى  
اي وجوده تعالى يدهي بانقل اليه من المصنوعات بطريق المدس لا نظري في  
النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات  
ويستفاد ٣ من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على لظن  
يكون النظر واجبا ايضا ( قوله فتدعوى بداهته الى آخره ) حاصله

ان اريد انه بديهى بالنسبة لى كل مكلف فم بل انما كان بديهيا بالنسبة الى  
 ذوى الازهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهى بالنسبة الى البعض فسلم  
 وغيره مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين فى الجملة ولو على البعض المحتاج  
 الى النظر فى المعرفة المذكورة فلا يتم تقرىب دليل المعارضة لانه لا يقوم على  
 خلاف مدعانا ولوسلم ان وجود الواجب تعالى بديهى بالنسبة الى كل مكلف فغاية  
 الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم فى وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة  
 المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين فى معرفة  
 مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب فى هذا المجموع الوجوب عليهم فى  
 معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم فى كل من الصفات دون الذات وفى  
 كل من التحريرين اثبات للالزام المنوعة التى استفيد منعها من المعارضة ولو قال  
 فى الجواب دعوى بدهيته بالنسبة الى جميع الاشخاص والافوات لمكان اشمل لان  
 ابداهة النظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والافوات ولعل ذلك التعميم  
 مندرج فى الشق الاول ( قوله ولعل الحق الى آخره ) يعنى ان وجوب النظر على  
 بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل  
 مكلف فى جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس يحق  
 بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء  
 فى الجميع او فى جميع الصفات دون الذات او فى بعض الصفات فقط هذا ونتج  
 عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بدهية بطريق  
 الحدس كما ذكره فى كتبه فلا يجب عليهم النظر فى شئ من الذات والصفات  
 فلا يكون ما ذكره حقا بل نقبضه لابقال الجزء السابى من الحصر فى كلامه رفع  
 الايجاب الكلى القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا  
 بالنسبة اليه وهو لاينا فى ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر فى شئ من  
 الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا  
 لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كما تجردن عن جلايب  
 الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان  
 الحصر بكلمة انما فى القيد الاخير من الكلام توجه النفي والاثبات الى القيد  
 الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر  
 ولو اجسا لا كنظر الاعرابى الآتى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن  
 فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول

مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره واهذا يخص بعض الصفات ذكر  
 في التفرع الاتي ولا يختص الابان ما ذكره في كتبه لا بل جميع اوقفت ذوى القوة  
 القدسية فهم لا يستغنون عن تصرف في جميع هذه المطالب في جميع اوقاتها لا سيما  
 زمان الباطن من اوائل اعمارهم وان استغفروا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر  
 في جميع المطالب فالمكلف الذي لم يخرج في شئ منها الى نظر في جميع اوقفت  
 تكليفه مجرد احتمال عقلي مرجوح ولا راجح احتياج كل مكلف به في الجملة  
 واو في بعض الصفات لا سيما في صفة الكلام واذا صدره بكلمة اهل السنة على  
 الضن فعاصل مراده ان الحق ما ذكرناه وهو مراد الاثيرة فلا يرد السؤال  
 المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردها على توقف المعرفة على النظر  
 والى قبول بعض الاجوبة التي ذكرها في دفعها اوردها على بعض الآخرفانهم اوردها  
 عليه يمنع التوقف مستندا بجزا حصوصها بالتعليم كذهب الملا حدة وبالاهايم  
 كذهب البراهمة او يقول الامام المصنوع كبراه الشبهة او تصفية بطن  
 بالرياضات والمجاهدات على ما بره المتصوفة واجابوا عنها تارة بان لكل بحر  
 الى انظر ما نطهر او خفي اذا التعلیم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة  
 بتزلة الضوء في ادراك البصر وكذا صدق اخبار المصنوع موقوف على النظر  
 والالهام لا يثنى به صاحبه ما لم يعلم انهم من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية  
 الباطن فلا عبرة بها لا بعد طهارة النفس المعرفه وذلك بالنظر وتارة بان لا  
 مقدور لنا الا لنظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدور لنا واما لتصفية  
 كاهي حدها فيحتاج الى مجاهدات شاقة فلي يفي بها المزاج فهي في حكم غير المقدور  
 وتارة بتخصيص المدعى بان لا طارىء له سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه  
 الاجوبة فانهم ان ارادوا بالقدر ما هو المقدور استقلال قابس انظر مقدورا  
 للنظر بالاستقلال عند الاثيرة فانه يحتاج الى تعالى وان ارادوا فيه مدخل  
 للقدره فانهم والالهام مقدور ان يطالب التعلیم وصرف الهمة وتسلط اوهم كما  
 صرح به القائلون بالالهام وايضا بان يحصل بالالهام والتصفية العلم بالطوب  
 مع العلم بما يقدر الوتوق والطمأنينة مع ان كون تصفية في حكم غير المقدور  
 لا يخرجها عن المقدورة في الواقع فاشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير  
 النظر من طرق البدهة ولا يمكن استكراه وان الجواب بتخصيص المكلف بالاحتياج  
 الى النظر غير طاهر لما ظهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنطوق فيه (قوله في  
 يكون مستغنى بظننه الى آخره) واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات

والصفات بل جميعها بديها عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان بالمكلف به مقدور له اذا لبدها لاتنا في الاختيار في الحركة الاولى كتوجه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار او سلم فليس الايمان بمجرد المعرفة الضرورية او جوده في الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني اختيارا كما سيصرح به واذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالته فحصل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي عليه الصلاة والسلام كما يعرفون ابناءهم ( قوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ) لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتي كما ذكره المصنف في المواقف وامله ههنا الدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغنى شيء من الدليل الاجالي والتفصيلي لا في تحصيل معرفته الحاصلة بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للتزدين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه ( قوله بحيث يمكن معه ازالة الشبهة ) اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبهة من المتزدين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعالمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مختصرة بعد تدوين علم الكلام او بدونها ففي هذا القيد اشارة الى هذا التعميم ( قوله في كل واحد من مسافة القصر ) وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصاوات المقررة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هي ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصابيح المنير والاستعداد طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالقبح قال ابن فارس والجوهري العدوى طلبك الى وال ابعديك على من ظلمك اي ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اي صاحب العدوى بمعنى النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعد واحد لما فيه من القوة والجلالة والذب يفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالنصب للذب بمعنى الشخص الذي نصبه الساطعان لمنع الشبهة والعناد والجهل ( قوله والى الله المشتكى الى آخره ) قيل ولعمري انه افضل من زماننا فحين احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات اقله ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يمد فيه العلوم

التي  
في



من الكمالات وقد انتهينا الى زمان بعد العاوم والمعارف من المايب فلا نرب  
 ولا شكاية ( قوله فان قات ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره )  
 معارضة اخرى لمدعى الاشاعة بمدى نحريره بما ذكره بقوله وامل الحق  
 ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما  
 كان نظرا بالانابة اليه لما اكتفى النبي عليه الصلاة والسلام واصحابه والتابعون  
 من عوام الناس بمجرد الاقرار والاعتقاد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان  
 الوجوب بمعنى الفرض الذي هو شرط الايمان او بمعنى نعمه وغيره كوجوب  
 سائر واجبات الاركان مع انهم اکتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال  
 والانتقل اليها لتوفر الدواعي على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة  
 اليقينية المتوقفة عليه واذا اورد المصنف هذا السؤال في المواقف على وقوع  
 الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اکتفوا لانهم  
 كانوا يعلمون انهم يعلمون الاداة اجالا كالاعرابي ونارة بان المعرفة التفصيلية  
 واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذي ادعيه اعم من فرض  
 الدين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف  
 الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لانهم ان اکتفوا  
 لعلهم يعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم  
 فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتج الى الجواب بمجرد ان  
 ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات التكليف بل  
 المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والاعتقاد كما هو مقتضى سياق كلامه  
 وحاصل الجواب انه ان اراد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال في اول  
 اسلامهم فليس وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولا  
 ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والاعتقاد وان اراد انهم  
 لم يكلفوهم بها في اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا  
 يعلمونهم المعارف الالهية بادلتهما الاجالية والتفصيلية في المحاورات والمخطب  
 والمواعظ ولم تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب  
 ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بدمنع دليل المعارضة كما قررنا  
 اثبات المقدمة المتوقعة من دليل الاشاعة حتى يتم دلياهم وحاصل ذلك الاثبات  
 انه لو لم يجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والاعتقاد لما علموهم المعارف الالهية  
 في اثنا المحاورات والمواعظ بادلتهما ولما توجه عليه ان يقال او وجب عليهم تلك

المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغال الاصحاب والتابعون بنحو ير الاصطلاحات  
وندون الكتب الكلامية على وجه يتطابق على القواعد المدونة فدفعه بقوله  
وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم  
وجوب المعرفة والنظر على المسائل الموجودة في زمانهم بل لاستغناء هؤلاء  
المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجهين لقوة العقائد وقلة  
الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعدما ادوا ماوجب عليهم من المعارف  
والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابي  
بدليل آفاق وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلته انفسية هذا وفي هذا  
الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر  
في المعرفة بدعة لم يشتغل به النبي عليه الصلاة والسلام والاصحاب والتابعون  
والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام ( قوله قلت انهم لم يكافؤهم بالنظر اول  
الامر بل كافؤهم الى آخره ) فيه بحث اذ لاشبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف  
بايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء كان الايمان هو  
التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة اومع الاقرار  
اللساني كما ذهب اليه البعض الآخر منهم اومع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه  
المعتزلة فهم انما كافؤهم اولا بالمعرفة واو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار  
والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي لا يمكن اطلاع الغير  
عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد انما يصح لو كان  
الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب اليه الكرامية او لو لم يجب عليهم الايمان اول  
الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا موافق لما ذكره شارح المقاصد  
في بحث ايمان المقلد من ان النظر والاستدلال ليس شرطا في اصل الايمان عند  
الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط في الكمال  
عنده كسائر الاعمال فلي هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان  
كسائر الواجبات ( قوله قال الاعرابي الى آخره ) البعبع شامل للجمل والنافعة  
كما لانسان الشامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر الافرقتين وهو ما بقى من  
رسم الشيء والمصدر بمعنى السير وارجاج جمع برج كبروج وهي عبارة  
عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فجع بمعنى الطريق الواسع  
بين الجبلين ومراده ان هذين الشهيدين الحقيرين يدان على مؤثرهما  
الابدل هذان الشهيان العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب  
والارض ذات الجبال وما بينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار

على موجد هما اللطيف من لطف والكرم المبير بمعنى العلم والاستفهام انكار  
 اعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى  
 وعلمه وخافه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والمبوة  
 من الصفات (قوله بواردات نجمن النفس آه) اي واردات باطنية كاه والظاهر  
 نجمن النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لمن طرف الشيطان  
 ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا اول على وجود الصانع وانما  
 يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستدل به جميع الممكنات بدليل  
 آخر غير الواردات واصل مراده كمال الله (قوله بقضاء العزم الى آخره) يعني  
 انما نقصد شيئا ونعزم عليه او جود الدواعي ثم انه قد يتنقض تلك العزيمة  
 وينفسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتفاض والانتفاخ بل مع الدواعي  
 الى عدم الانتفاض والانتفاخ فلولم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب  
 على الكل لما تنقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فاعلمنا ان هناك وجودا قهرا  
 غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراد و ليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير  
 قادر على نقض العزم وانما شأنه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض  
 للعزم على شيء آخر خيره من الاول لا ما زام اوله اباد ولا بقصد الشيطان قطعا  
 وينجيه عليه ما توجه على الاول و يندفع بدفعه (قوله وانت اذ تأملت الى امره)  
 اشار الى ان جوهر الكلام ههنا متشعبة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط  
 في المطولات والى انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام  
 لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرة  
 فرض كفاية بسطة عن الكل باشتغال العلماء فحينئذ ما لم يخضع الفرق الى صلافة  
 كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال  
 بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خاضوا فرض الاشتغال بكلام  
 المتأخرين المتناوطة بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد  
 ان لكل شيء آفة من جنسه و يظهر ايضا ان ما هو فرض عين لتحصيل  
 اليقين ببرهان يحمل الصدر مشرفا مضيقا بحيث لا يبقى طائفة السكوك  
 والاوهام والايوح الاشراف يقال بلج الصبح اي ضاء وبابه دخل وينجيه  
 عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبا لفرضا وان يكون تعاملا لاحتياج والتاب  
 المعارف بادلها لهذا الوجوب لان كونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض  
 عين كالصلاة لاشرط لاثبات المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير  
 صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاستدلال

كاسبق ( قوله ثم اختلف علماء الأصول ) أى اصول الكلام فى اول ما يجب على المكلف أه الظاهر ان يحمل الاول فى محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا أى الواجب فى الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف فى الموافق ويمكن ان يحمل على المتقدم اولاً بالذات لا بالواسطة أى الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير ( قوله فقال الاشعري هو المعرفة الى آخره ) اقول ان حمل المعرفة فى كلامه على ما يعم التقليد الكافى فى الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سيئله عن البعض فلا اشكال فى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا فى تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة فى كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده فى ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففى كون المعرفة واجبة فى الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفى تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعا متربيا على وجودها ولا متخاص فى توجيه كلامه حيث ان الابان يحمل الاول فى كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لاعتلى نفسه فالحق ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شىء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها التحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لأكال المعرفة المقصودة بالذات فنفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينشأ فى كون الكفار مكلفين بالفروع عنده ( قوله هو المقصد الى النظر ) لان النظر فعل اختارى وكل فعل اختارى متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فليكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر ( قوله قلت على ما ذكره الى آخره ) معارضة للقول الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فلا اختيار بما سبق بقصد آخر ونقل الكلام اليه فليزوم الدور او التسلسل او تنقض اجالى لدليلهم باستلزام الدور او تسلسل ولما توجد عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون

فوله وعلى التقديرين لا يكون الكفار الى آخره الظاهر يلزم ان لا يكون الكفار الخ ( امام زاده محمد اسعد )

قوله وان خص المعرفة الى آخره وقع هكذا فى خطه والظاهر وان حمل المعرفة الى آخره كما هو الملايم لصلته بملى ولعديله ( امام زاده محمد اسعد )

قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعني ان التحقيق ان الدور او التسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملايم والشوق لال قصد آخر ساقى عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال السببوية بقتة اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملايم للطبع والمصلحة من حيث هو ملايم بوجوب انبعاث الشوق الى محصله وكذا تصور الامر النافر بوجوب انبعاث الشوق الى الاضرار عنه وبقي الحيلة يظهر اندراج التصديق بقائمة ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للاباء الى ما قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او راجعا بل قد يكون شكاً او همساً او تخيلاً محضاً وهي من باب التصورات قطعاً وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملايم والتصديق بقائمة ما بوجبان الشوق والشوق بوجوب الارادة التي هي تأكيد الشوق ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة الا زعمين للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان ارادة التصور والتصديق ووجبان الشوق دائماً فليس كذلك بل كثيراً ما ينافى عنهما وان ارادنا انهما بوجبان الشوق في صور وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك فيهما فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شيء آخر متافياً لكون ذلك الواجب اختيارياً فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اذ ار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعني ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقاً بالقصد كان اختيارياً ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوقاً بالقصد فلا يكون اختيارياً وهذا التحقيق منه مبنى على ما ذهب اليه الاشمري من ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته ومشيته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد في جميع الافعال الاختيارية ينتهي الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق والشوق المرتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب عليه الشوق حاصلنا بالاختيار كما في صور السؤال عن الامر الملايم والناظر والاختيار عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لاسيما اذا توقف الشوق او تأكد على التصديق بقائمة مخصوصة ولو سلم ان كلاماً من التصور

والتصديق المذكور بن حاصل لنا بغير اختيار في جميع الصور فقد يتوقف  
الشوق اوثنا كده على استدامة التصور المقدورة لنا لا يمكن صرف الذهن نحو  
شيء آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضمة الى  
القائدة الاولى وان اراد انه في البعض ينتهي الى ذلك فسلم وغير مفيد في نفي  
مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة  
الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فاما يكون القصد ضروريا لنا  
لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غيره واصلة  
الى حد الوجوب وما ذكرنا من ان الرجح اولم يصل حد الوجوب لجزمه  
مع ذلك الرجحان في وقت آخر فلو وجد مد في وقت ولم يوجد في وقت آخر  
لزم الرجحان من غير مرجح لا يجرى ههنا وانما يجرى فيما بين المعول وعقله  
التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع  
القاصد المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح  
فغاية الازم ههنا ترجيح الرجح في وقت والمرجوح في وقت آخر واستحالة  
من الفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث اما ان يصح تعلقي الارادة بالشيء من  
الفاعل المختار بلا سبب موجب فلا يكون العبد مضطرا في ارادته اولا يصح الا  
بسبب موجب له فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا في افعاله لا متنازع تخلف  
مراده عن ارادته ولا في ارادته ان كان تعلقي الارادة ازليا وان كان حادثا  
يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه ملزم الجبرية من بطلان  
قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الاسمى قيتها بالقصد  
الاضطراري وكل من ذلك الفعل والقصد وما يترتب عليه من الشوق والتصور  
والتصديق وغيرهما مخلوق لله تعالى عند الاشعري ومن تبعه وليس هناك  
امر صادر من العبد تدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا في فعله دون ارادته  
بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهو لا اعلام ان القصد سواء كان من  
الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صح عدم صدور  
وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف وبوجه قوله عليه السلام نية المؤمن  
خير من عمله فلا يختار في التحقيق ما يصح صدور من الفاعل وعدم  
صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله اوزكه (قوله والشوق  
يوجب الارادة) قيل ايجاب الشيء تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده  
ان التصور في صور الافعال والتروك يوجب الشوق التأكيد والشوق التأكيد  
يوجب تأكيد لان في ثبوت التأكيد لنا كد ضرورة بشرط المحمول ولك

اشعرى  
هو تعالى  
ار

ان نقول استناد الإيجاد إلى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتأكد هو  
التصور لكن إيجابه لتأكد بوسطه عمله الذي هو الشوق (قوله اذهني نفس  
تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد ما يكرهه لضرورة وربما لا يريد  
ما ناكده شوقه اليه لان فكل منهما يوجد الآخر فكيف يكون عينه وايضا  
يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولا يصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة  
عن الشوق وتأكد. ونحقق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة  
من شأنها ان تتماق بكل من طرفي الفعل والترك وترجع بشهاتها ذلك الطرف  
وهي مغايرة فقلته تعالى انفاها وجزئية هي نة لها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار  
الجزئي والتركيب وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصنف  
والتركيب قد يكون مرجح كالشوق التأكد ويكون ترجيح الرابع وقد يكون  
للمرجح كما في ترجيح احد المتساويين او المرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة  
بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدور هامة ولا يلزم كون العبد  
خالقا لها لانهما ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية  
او من قبيل الحال وهي مدار التكليف وليست بمسبوقة بقصد آخر وجدا باليلزم  
الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود  
الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجح في  
بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر آراء مسلم وغيره مضر اذ ليس  
الاختياري المكلف به عند من يحمل العبد مختارا في ارادته الجزئية بمعنى المسبوق  
بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد  
يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل  
سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية او لا كما في نفس القصد ولو  
سلم فاقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل في الامور  
الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف  
الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو  
ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود  
في تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد السارح  
نفي قصد آخر سابق على القصد الاول الذي هو التأكد لتلا يكون القصد  
اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير نافع  
اذ لا سارح ان يقول وتأكد الشوق بوجب صرف الاختيار فلا يكون مقصد  
مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور وايضا

ال

عند  
والا  
العندل  
نفس

نفس

المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى  
بالارادة الجزئية (قوله والحق عندي الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض  
عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح في اول ما يجب على المكلف وانما يصح  
في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبني على ان مرادهم  
من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والالم يصح  
اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غيرايس  
اختلافهم مبني على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيجي وفيه نظر  
من وجوه الاول انه يخالف لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر  
حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التناظر بالشهادتين والاقرار  
بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والانيان  
بالشهادتين والصلاة والزكاة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان  
كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح  
ان يكون الشخص مسلما في ظاهري الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة  
واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف  
العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج  
الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل  
بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام  
في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن  
وبالعكس عندهم والاسلام في الآية محمول على معنى اللغوي بمعنى الانقياد  
الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما  
شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لا بد من  
التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان  
ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل  
السنة الثاني ان كان ما ذكره مبني على حل الاول في كلامهم على المتقدم في  
الوجوب زمانا كما هو صريح كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة  
المتوقفة على النظر الاختباري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان  
مبني على حله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير  
الاشعري ان النظر اوجزه او الفصد واجب عليه اولا وبالصلة والمعرفة  
واجبة ببعينه وعلى التدبرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول  
بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالصلة والمعرفة والفصد واجبة



بمعينه وذلك قطعي البطلان انشأت اذا لم يكن القصد مقدورا في محله  
فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصد الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف  
واو في زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والام يحمله واجبا  
اذا كل واجب مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو  
ما بين الاشعري وبين القائل بأنه النظر كلا اوجزا وحينئذ لا شك في قوله  
ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حل على الاول فراده لا يحتمل الخلاف المأمور  
المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد او النظر (قوله قيل الحق انه ان اريد  
اول الواجبات الى آخره) هذا القول هو ما ذكره المصنف في الموافقات لكن  
مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذا اريد الواجب  
بالقصد الاول فهو المعرفة والاقا قصد وقال شارح المقاصد والحق انه  
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو  
القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت  
ما فيه فلهاذا قلنا في المتن والافانظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف  
ان النزاع بين الاشعري وبين القائل بأنه القصد لفظي فانه ان اريد بالواجب  
على المكلف الواجب المقصود اولاً وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما  
وان اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كاطهارة للصلاة فهو القصد  
وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بأنه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح  
على التقديرين وفيه نظر لان القائل بأنه القصد انما قاله بناء على ان القصد  
مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقدور  
بواجب وفاقا فلا يوافق الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه  
على الثاني هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثاني  
هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فليس كذلك على  
هذا الوجه لتترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يحمل القصد  
مقدورا واول المصنف لاجل هذا الحق في كتابه الذي بخطه هكذا ولا فان  
شرطنا كونه مقدورا فالنظر والاقا قصد يعني ان شرطنا في اول الواجب  
كونه مقدورا عند الكل فهو النظر وانما كلفنا بكونه مقدورا في الجملة ولو عند  
البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اوردته الشريعة عليه هناك  
من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بمد ذلك فنجمة عليه امران الاول ينبغي  
اسقاط النزاع اللفظي ليمحض الكلام في المحككة بينهما اذ لا معنى للنزاع اللفظي  
الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بسد التهرير

قوله القصد في الجملة  
اي القصد المقدور  
في الجملة ولو صرح به  
لكان اولي (اسعد)

قوله في انه القصد  
او النظر الصواب  
القصد الى الاقرار  
او مجرد الاقرار  
(اسعد)

ولا ارضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع  
 في نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا في شيء  
 آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدورية التثنية الثانية على تقدير التعميم بما عند  
 البعض وجب التردد في الشق الاول ايضا اذ من القائلين يكون النظر والقصد  
 مقدورا من ثبوت مقدورية المعرفة عقيب النظر واذا قال الامام الرازي ان اريد  
 اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجهلها مقدورة  
 والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدور ابل واجب الحصول  
 وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم التردد فيه مبنى  
 ايضا على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم  
 تردد الامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم لاحاجة الى التردد  
 في الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب  
 بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجهلها مقدورة والنظر عند من يجهلها  
 غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجهلها  
 مقدورا والنظر عند من لا يجهلها مقدورا بقي ههنا كلام هو ان الظاهر من كلام  
 الامام هو المحاكاة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه او لا بنبعية الغير  
 فيكون اشارة الى ما قدمنا لا يحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها  
 او لا بنبعية الغير كما جازوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم  
 ان الشارح اشار بصيغة الترميز الى ضعف هذا القول لكونه مبني على تعميم  
 المكلف كما اشار اليه اولانه مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير  
 اختياري عند تحقيقه (قوله قال الشر يف بالعلامة في شرح المواقف الى آخره) هذا  
 اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذي  
 هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب  
 المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير نامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما  
 لذلك الواجب وانما نتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها  
 في السبب المستلزم كانظر للمعرفة فلان السبب هناك ليس له امكان وجود  
 بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والالم يتوقف وجوده على تلك المقدمة  
 فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر  
 فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل  
 لا مقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالسبب في الظاهر  
 يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم

نعمها فيما لم تكن المقدمة سببا متلزما كاطهارة للصاوة والمشي للجمع و قصد  
 فلان السبب الواجب هناك يتفق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون  
 ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فمابين متغايين مقدورين ولا يلزم من ايجاب  
 احد الفعالتين شرعا ايجاب الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المحقق الشريف في دفع  
 منع اوردوه على تلك الكبرى في قواهم لان النظر مقدمة الواجب المطبق  
 وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا وينفذ من ايراد الشريف ههنا قول  
 من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا متلزما لمعرفة ايضا اي كاقصد  
 الى النظر ولذا تعرض الشارع فيما بعد بالجزء والتأمل باشراط من اعطه رة  
 والمشي الاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كاقضه رة ومن شرط الوجود  
 كالمشي (قوله فالت لا فرق الى آخره) اثبات للكبرى المتنوعة بدعوى بد ههنا  
 ايجاب الشيء يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا متلزما او لا  
 فلا اشكال في هذا القول من ثبات الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا  
 وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب العقلي فليس غير مفيد وان اراد الوجوب  
 الشرعي بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما انك الواجب  
 والاخر انك مقدمته فهو غير معاوم اصلا فضلا عن البداةة وسبب دفع الامر  
 (قوله لا لما قبل الى آخره) عطف على قوله بدائة اي لا نظرا بما قبل من ان  
 التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء، تكليف بالحل وهو  
 غير واقع ولو كان جائزا فانا لانتم الى آخره يعني مدفوض ان الاستلزام المذكور  
 نظري لا بدهي يجوز لنا ان نقول لا نستلزم انه او كلف بالمشروط والكل ولم يكلف  
 بالشرط والجزء، يلزم تكليف المحال وانما يلزم ذلك او كلف مع التكليف بهما  
 بدم الشرط والجزء، ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط  
 والجزء، التكليف بدمهما وذلك لان الثاني يستلزم تحقق الامر وم وجود  
 وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء، وهو  
 محل بدائة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والمحصل  
 ان ههنا ثلاث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط  
 والجزء، الثانية هي ان تكلف بهما مع ان تكلف بدم الشرط والجزء، انا لثة  
 التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود لشرط والجزء،  
 وعدمهما والدعي ههنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاولى والمستلزم  
 للتكليف بالمحال هو الثانية لا انا لثة فلا يتم الاستدلال المذكور على  
 هذا المدعي وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المحرور في قوله

قوله وانتم  
 بشرائط الخ جواب  
 سؤال مقدمه بانه  
 لو كان مراد الشريف  
 بقدر في القول بانه  
 الجزء الاول ايضا  
 لاورد الجزء، بدل  
 الشرط الثاني فاجاب  
 بن ايراد شرطين في  
 امثل يجوز ان يكون  
 للاشارة الى عدم  
 الشرط سند

قوله عدم الشرط  
 والجزء، الصواب  
 بدم الشرط والجزء  
 متعاقبا بقوله لو كاف  
 (محمد احمد)

هرد  
 ر

لأنه استحالته راجع الى التكليف بالشروط والكل بدون التكليف بالشروط  
والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود الشروط  
والكل بدون الشرط والجزء لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشيء مع التكليف  
مع عدم مقدمته العادية كما في اكثر المقدمات عند الاشارة بخلافها عندهم وكذا  
الكلام في قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف في الصورة  
المذكورة ويحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على الاسناد المجازي او على  
حذف المضاف اي وانما ملزوم المحال تكليف الخ الثاني ان قوله لانه يستلزم  
تحقق الملزوم الى آخره دليل لكل الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه  
الضمير على انخير الفعلي للمحصر اي التكليف بالشروط والكل مع التكليف  
بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف  
بالشرط والجزء فالجزء الايجابي من المحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى  
دليل الحكم الثانى ولذا اخره عنهما الثالث اندفاع مانوهما من الاضطراب  
والنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشيء يستلزم الخ ليس الا ان  
التكليف بالشيء يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفي استلزامه ههنا وذلك لانه  
انما نفي ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال  
ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير  
البداهة ونحو برز نقضه الزاماً لا فائتين بنظر به مما لا يتناقضان قطعاً نعم يرد عليه  
امران الاول ان التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال  
ايضاً لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال  
التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحال فظة على التكليفين  
يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشيء بشرط عدم مقدمته  
لا بالتكليف به مطلقاً اي لا بشرط شيء من وجود مقدمته وعدمها لم ينحج  
ذلك فافهم الثانى ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مستوعبة كيف  
ولو كان يدعيها لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انما لانهم  
ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع  
الزهرول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب  
الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف  
عليه قلنا المستحيل وجرد الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما  
التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل  
لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعاً مع بقاء التكليف

رأى على ان الاستحالة المجازية  
ما مر

ان قوله الاستحالة المجازية  
لأنه استحالته راجع الى التكليف بالشروط والكل بدون التكليف بالشروط

قوله مع عدم مقدمته  
الصواب بعدم مقدمته  
(محمد اسعد)

بالاصل لكونه واجبا مطلقا على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفا  
في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به مكلفا بالمال فتعديم جوارز تركه  
الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما لواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لابد  
منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعاقبا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه  
انتهى وحاصل هذا الجواب الاخبار اننا لانعلم انه اول يجب المقدمة لجوارز تركها  
شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان  
يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى  
بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم لتكليف  
بالحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصيل لكن يجوز  
ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعي للمقدمة بان يتصف به  
الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب  
فقط لا لاجل تركها ايضا واسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة  
والواجب بالوجوب الشرعي حقيقة ويصكون تاركها عاصيا من وجهين  
فانه ممنوع نعم بحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلي لا شرعي ولذا  
احتاج هو والمصنف الشريف المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب  
بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامتناع منه  
اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا بالاشارة السببية قطعا كالامر بالقتل فانه  
امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم بنفسه ليس فعلا مقدورا بل  
كيفية فلا معنى لايجابه الايجاب سببه الذي هو النظر وهو الذي عبر عنه  
الشريف بالسبب المستلزم وينجبه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر  
فلا معنى للاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا  
ان يقال ان الشارع في الجزء الاول من النظر يكون شارعا في الواجب الاصيل  
عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارع ان يمرض  
عن دعوى البدهاءة ولا يعمد ما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع  
عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فاقول  
المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة  
وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة ايضا على  
انه يفهم منه لفظة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه  
العلمة موجودة في مطابق الموقوف ولجل هذا ذهب هؤلاء لاعلام الى  
وجوب الفصد او الجزء الاول ومن النظرين في المقام من قال مراده

قوله بطريق الاشارة  
او بطريق الدلالة  
لا يدل على ان  
الافضاء لان المقدمة  
لازمة متقدمة والدلالة  
على الملازم المتقدم  
افضاء عندهم لاننا  
نقول الملازم المتقدم  
نفس المقدمة لا وجوبها  
والكلام فيه بل ربما  
يدعى ان وجوب  
المقدمة لازم متأخرا  
عن وجوب الواجب  
المقصود بالذات  
كالعقوبة عند

ل  
ر  
السبب  
مس  
س  
الحكمة

ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب السبب المستلزم  
او بايجاب آخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خير بان مذكروه انما  
يصح بعد العلم القطعي بايجاب القصد والجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث  
فلو حل عليه كان مصادرة ( قال المصنف رحمة الله تعالى عليه وبه يحصل  
المعرفة ) امامه مطوقة على خبران بتأويل المفرد بمجمله او بالعكس لانه يجمع عليه  
عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجاز  
عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد الفاضل بان النظر لا يفيد  
المعرفة مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف  
الاوليان منها نكران افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر كفاية النظر بدون  
المعلم فبإثبات اصل الحصول يرتد الاوليان وبالحصر المستفاد من التقديم يرتد  
الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اى بالنظر وحده لاعم شئ آخر كلام يحصل  
المعرفة لا قصر قلب اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان  
يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر  
الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان يحصل بالالهام او بالتصفيه او بالتعليم  
وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص في المواقف نعم او حل الكلام على ما يعم  
القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لا يفيد ولا مع شئ آخر يحصل المعرفة لا يمكن  
ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة  
الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللاحق برد الطائفتين  
الاوليين ولا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطاقة الثالثة حيث ذنبنا على  
ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات  
خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له  
حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الآتية كما حمله الشارح  
عليها وذلك بقرينة التفرع الآتي لان انتفاء جنس الاحتياج الى العلم انما  
يتفرع على الدوام لاعلى الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض  
الاقوات ويحتاج فيه الى المعلم ففي الكلام دال على ان المدعى ههنا كل اى  
كل نظر صحيح في القطعيات مفيد للعالم كما اختاره الاقدمي لاجزئي كما اختاره الامام  
لانه قليل الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال الحصر ممنوع  
اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب  
وكل ما هو كذلك فهو حادث فاعلم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد  
العالم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح

اذا الواجب . مطلق النظر المؤدى الى المعرفه الحافه بها كان او فاسدا وخصصه  
 ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان القاسد  
 وان كان مؤدبا للتصديق في الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علم يقينيا  
 بمعنى الاعتماد الجازم الذي ثبت المطابق للواقع لانهم قد مروا بالتدويع بدم احتمال  
 التدبض لاحالا ولا مالا والتصديق المستند الى النظر اذ قد يدخل الغيب ما ذ  
 بالاطلاع على فساد الدليل فيه بعد كما قالوا في خروج الجبل المركب عن تعريف  
 اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فالتناسب نفسه  
 النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا ( قوله اما بطريق جري العادة )  
 اى الحصول المستمر اما بطريق جري عاده الله تعالى على خلق المعرفة عقوب  
 النظر الصحيح الذى لا يعقبه ضدا لم كالتوهم والتمويه من غير وجود عند  
 اوصيه تعالى فلجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطابق الحصول لانه لا يحتاج  
 الى جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافاً او ندر فعدم الخلق نادر الانساني العادة  
 كما في عدم خلق الاحراق في حق ابراهيم عليه السلام عقوب الاثام في نار فاه  
 لابتنا في العادة في الاحراق عقوبه بل بحقه ولذا كان معجزة واراد وابطا وجوب  
 عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات في جميع افعاله وهو يقتضى قدم العلم  
 وذلك زعم الفلاسفة وبالجواب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه  
 دون بعض بناء على ان تركه فيجب عقلا بحيث يوجب صفة نقصان ذلك  
 لا يقتضى قدم العلم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم ( قوله من  
 ان جميع الممكنات مستندة الى ) قيل اى بطريق الاختيار ولا بد من هذا  
 القيد كما هو المذهب والالا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الاججاب  
 لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جري العادة بل بطريق الوجوب كما هو  
 عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لانك  
 ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزائه وان صدق الممكن بالمعنى  
 المشهور وعلى صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب  
 لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء  
 ان يكون كل ممكن منها بخلافه تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة  
 الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى السلك اذا كان  
 موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شئ فيلزم ان يكون  
 ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه  
 بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا

اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافة ووجوب  
 الحصول بعد تعلق الارادة لابناء في الاختيار بل بحقه بناء على انه انما كان واجبا  
 بعد تعلق الارادة لاقبله وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذ كان  
 استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى  
 الكل فدوام الخلق عقب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جر بان العادة فقوله  
 ابتداء للاحتراز عن مذهبي التوليد والاصداد في افعاله تعالى كما ذهب الحكماء  
 الى الثاني وبعض المعتزلة الى الاول (قوله واما بالتوليد الخ) اي توليد النظر  
 العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا له بعد الناظر في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له  
 في زعمهم لكن النظر صادر منه بالباشرة والعلم بالتوليد (قوله وهو ان يصدر  
 من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور  
 بالاجاب العقلي حيث قالوا في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو  
 حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها  
 ترنبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يفسدوا  
 اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لنوقفه  
 على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالباشرة مولدا للعلم بالنتيجة  
 فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالباشرة في زعمهم  
 الباطل وكما ان قولهم يخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد  
 في افعال العباد كما ذهب اليه كلهم اوفي افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم  
 باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق  
 واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للتولد انحصر واسطة التوليد في السبب  
 المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى  
 ان لا يمكن وجود الشيء الابد وجود شيء آخر ولذا جوزوا اتوارد العائنين  
 المستقلين على معاول واحد شخصي على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية الهة  
 ليست من شخصات المعاول في التحقيق فعملي هذا يصدق التوليد بمجرد الاججاب  
 بدون توقف التولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا  
 المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان التولد من السبب المفدور بالقدرة الحادثة  
 يتمتع ان يقع له باشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم في نفى  
 التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التولد في افعاله تعالى لاحتاج في فعله الى  
 سبب هو المولد اذ لا الفعل فلا يصدق التولد بمجرد الاججاب بل بالاجباب مع  
 التوقف على السبب وهذا هو منشأ التزاع لآتي بين الشارح وبين المصنف والشرى

على سبيل المثال هذا  
 تلخيص



المعنى ( قوله والنظر فعل اختياري الخ ) شروع في الاعتراض على وجود  
معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او باللاحظة او بحركة  
الذهن فعل للنظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهة من تحقق معنى التوليد  
ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين الفاسر بن لاهم  
بالصورة الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بملافة  
التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شيئا ومثالا  
للمعالم لا على القول بكونها عين ماهية المعالوم وهو التحقيق كما صرح به في كتابه  
لكن الصور سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم  
اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسرهم بقبول  
الذهن تلك الصورة الفائضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة  
عند من فسره بتملي العلم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحسولي المراد ههنا  
واذا لم يكن العلم فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون  
التوليد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد  
من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل به وان لم يتم  
بفاعل التأثير كحركة المفاتيح القائمة بالمفتاح لا بالحرك ولذا لم يندفع بحمل الفعل  
على الاخرى بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم التوليد بفاعل المولد  
حينئذ فقولوه فاعلمهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به في العلم المتولد  
لا في التعريف والاخرج نفس التأثيرا وبمعنى انهم ارادوا به في الفعل المتولد  
لا في المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شيء من المتولد من  
التأثير وههنا بحث اما اول فلان النظر على تقدير نفسه بالحركة ليس من مقولة  
الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات  
الاربعة من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم  
وفي الحركة تحصيل الحركة لانفهمهما والتحصيل من مقولة الفعل  
واما ثانيا فلان قيد الاختياري مستدرك ههنا ( قوله واما باللزوم العقلي الخ )  
لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا متحقق  
في مذهب التوليد ايضا ولا تقابل فالصواب ان يقال اما باللزوم عقلي بل بمجرد  
جريان العادة واما باللزوم العقلي بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلي بالاعداد  
لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلي ههنا  
لزوم العلم للنظر كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات وجوده الذي  
هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل

عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث آه بل هو يدل ايضا على ان ايجاد  
النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد  
ولا استعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فذهب الحكماء في التحقيق الآتي  
بوافق مذهب الاشاعرة في ان كلاما من النظر والعلم مخلوق لله تعالى وبخالفه  
في ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفي ان خلقهما  
واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة وبوافق مذهب المعتزلة  
في امتناع انفكاك العلم عن النظر وبخالفه في انهما مخلوقان له تعالى عندهم  
ومخلوقان للنظر عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجوده عندهم لا عند  
المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد  
والأثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا في احدهما بلا واسطة وفي  
الآخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان يفتك احد التأثيرين عن الآخر  
عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله وهما مذهب آخر

اختره الامام الرازي آه) دل توصيف المذهب بالآخر واسناد الاختيار الى  
الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبني الوجوب من ذاته  
او عليه تعالى على ان مراده ان كلاما من النظر والعلم الواجب الحصول بعده  
مخلوق له تعالى بالاختيار وعلى ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق  
التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان مذهب  
المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في افعال العباد يفتك  
هنا احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله تعالى كما يجوز بعض المعتزلة ففناه  
ايضا بقوله غير متولد عنه واثار بكلمة عن في قوله حصول العلم عن النظر  
الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة  
الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط  
بعدم العلم بالظاوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازمه لزم اشتراط المزوم  
بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستقاب وحاصله  
ان المراد لزومه لتمام النظر لا ليدنه (قوله فان بداهة العقلي) دليل الوجوب  
العقلي ولا يفتك عليه انه اثبات للحكم الكلي ببعض جزئياته وهو استقرار نافذ  
لا يفتك اليقين لان المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لاشئ من النظر الصحيح  
بما يوجب العلم او المدعى كلي بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من  
الاقبسة يوجب العلم عذرا والاستقراء تام بناء على ما ذكره الشريف من  
ان هذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقبسة اذ خذت سما محتاج

بهم من بياحه (قوله وحصل في ذهنه هاتان مقدمتان) مكررا!  
 لا فائدة التصريح لم يشهد من جعلها من مقدمتين لا محذورين في ذهن لا متنازع  
 لا تفتت لى شديدين .. واجابوا عنه بان حضور مقدمتين .. كاف لا فائدة  
 والافتات اخفى من الحضور فلا يلزم من عدمه لا تفتت بهما عدم حضورهما  
 بل هما حاضران .. ما وان لم يفتت بهما .. كما ذنفت لى زيدا وقدمه عنده  
 عمرو يكون زيدا مرييا فصدوا وعمرو مرييا تبعا وبهضيمه اوردت شبهة  
 هـ فاجب بن المقدمتين من قبل لمدت وذبح حضور لمدان .. ما  
 بل يكى حضورهما في ذهن على سبيل الله فب ولا يفتى فصد ذ لادم غير  
 قابل بالاعداد (قوله وجب نهم ..) ورد عليه بان وجوب معنى مجموع خبر ز  
 ان يكون وجوب حصول لم عاين كما قال الشمرى ودعوى ضرورة غير  
 .. موعة ثم ذ كان علم متبعا وكل متغير حادث وجب ان يكون معهما حادثا  
 فى نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد عيني عند الآخر جواز ان يكون  
 حكمهم مع متغير حكم المعلوم وجوب عنه ن لادم .. حكمهم بوجوب .. قلى  
 ههنا لان صفى ذلت على ان لاصفر مندرج فى لوسط وقد دلت كبرى  
 سلبية على ان جميع ما مندرج فى لوسط مندرج فى لا كبرى فو حصل هم  
 بهم .. بن المقدمتين مع .. ب لاندراجين ولم يحصل هم ب نتيجة يلزم ان لا تكون  
 حدى المقدمتين وكيفية لادراج مبنية بل يكون تحقق تلك الكبرى فى هم  
 كتحقق كل بدون الجزء وذلك كتب بهضيمه الى الشيخ رئيس قومه  
 عليه بان لا تعتمد على عموم لرسمة فان اينما شكل لاول وعيه اشكالان  
 منها ن لاصفر ان لم يندرج فى لوسط فلا تخرج ولا كبرى كافية فلا حاجة  
 لى نتيجة واجب الشيخ عنه به مندرج لكن حكمه عليه بلا كبرى .. موم فى  
 لكبرى امنون لادراج لادراج لادراج .. يكون حكمه على .. موم  
 موم و امنون آخر مجهول لا يستند عليه بل لادراج لادراج لى نتيجة بنى  
 وبنتيجة موم بجزء تفكك .. هم ب نتيجة عن اعم اين بن المقدمتين مرتين  
 مع اعم بكيفية لاندراج والتفصيل .. ولو بواسطة مكس ورد ولا تفرض  
 بحرى بحرى ن غير يجوز ن لا يلزم فيه زيد مع هم بكون كل من زيد وعمرو  
 وبكر فذ وبجوز عقل قضا فاضح مذكور لادم بل هو مستوف عن  
 لقصى بن بكر ب فلان لادم خرمين بل قد صرح لادم فلان بن  
 هذا مذهب كثر محبب .. ولول لى موم ب وجوب مسمى  
 مذهب بعضه كد فى شرح لمقاصد وبتا ذكره يصح رفعه مقل

قوله لكن يلزم منه  
 وجوب احد عيني  
 عند الآخر مظهر  
 لكن لا يلزم منه وجوب  
 اعم بثنائى عن علم  
 ب لاول  
 (ارمزد به محمد سعد)

ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادى ولا يلزم من القول بالوجوب العقلى  
ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلى فى مثل احتراق الجسم التباقي  
او الحيوانى عقيب القائه فى النار حتى ينافى ما ذكره حجة الاسلام فى تهافته من ان  
القول باللزوم العقلى بين احتراق القطن وملافة النار وامثاله انكار لاكثر المجزئات  
كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نموك عليه اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك  
القول فى امثاله الحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا عندهم  
مشروط بعدم ظهور المانع لزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض  
وحينئذ يندفع عنهم لزوم الانكار (قوله وهذا المذهب لا يصح آ) اراد على  
الامام بانه مع كونه تابعا للاشعرى فى الاصول لزم ان يخالفه ههنا فى اصلين  
احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى  
ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفي تولد العلم  
عن النظر فاسد بل انما يدل على نقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا  
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شئ من الممكنات لانه  
اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر  
الصادر عنه بالاختيار لا بالاجباب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض  
الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائدة للممكنات  
وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور  
عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد  
والاستعداد كما زعم الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافى لاصل الثانى فلا يكون  
مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعرى فبين كلاميه تناقض (قوله قال السيد  
الشرىف الى آخره) حاصل كلام السيد الشرىف ان ما اورده المص عليه  
من المخالفة فى الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة  
فى الاصل الثانى مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافى  
كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل  
الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما  
اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى  
بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع  
الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى  
افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها

بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال الابداء هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن  
 لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتلقى القدرة به تايلا - باقية - نظر - وجوبه بل  
 بسابقة النظر الموجب ذ - لم وغيره فبعد الخاتمة الاصل الاول لان مراد الاشعري  
 من قوله ابتداء اني اشتراط بعض افعاله تعالى به من الممكنات كما هو مذهب التوليد  
 والاعداد لانني للزوم مطلقا ضرورة انه قائل بالزوم العقلي بين بعض الممكنات  
 وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد  
 الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التي لا تجزى وان اراد انه لا يمكن تعاقب القدرة به  
 الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهو لا اعلام فالتاويل بان  
 تعالى قادر على خالق العلم باخى النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم  
 العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح في الاصل الاول قطعا فهذا  
 المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة  
 هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة  
 التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعدوما الواجب العقلي بواسطة غير  
 موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين سواء سمي توليدا او لا اورد  
 المص والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور  
 كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك ( قوله وان كان الكل واقفا  
 بقدره الى آخره ) اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني وقوله كما يقوله المعتزلة  
 الى آخره تأييد لدفع المخالفة كانه قال الا يرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد في  
 افعال الابداء بالاتفاق يجهلون المولدات مقدورة للابداء حيث قالوا اولم تكن  
 المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي بها كورودها بالافعال الباشرة  
 وقودها كما فعلت في الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون  
 الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والتكليف اجاب عنه  
 بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فزاده بالادلة المستلزمة هي  
 الافعال القدورية والافعال واجب فعل عن فعل واجب ايضا يتلقى القدورية ولذا  
 لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور  
 ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يحل  
 بالنظام ( قوله قلت محصول كلام الامام الى آخره ) اعترض على السيد  
 الشريف بانه غير مخالف للاشعري في الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد  
 الابتداء ونحقيق كلامه ان اللازم انهم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام

لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعول بالنسبة الى عاتقه التامة ولازم معي كاحد معولى علة واحدة بالنسبة الى المعول الآخر فانهما لازمان مع تلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما لازم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما للبعض الآخر لا متوقفا على البعض الآخر لان مطابق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معاولى علة واحدة هى تعالى ارادة بهما معا بحيث لا يكون احدهما متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما واذالم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدور الفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون اعلم حاصله بقدره الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لانه معنى انه مقدور ليصح ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ ليصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم في قوله ويكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان الثانى يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معاولى علة واحدة لازما للآخر لالازمان الآخر وكذا العلة المساوية للمعول لازمة للمعول لالازمة منه وكان المعول لازما للعلة ومن العلة فى كلامه ههنا بحيث لم يمتنع محالفته للاشعري فى كلا الاصاين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فذو فوع بانه اذالم يكن الفعل المتولد المتوقف على الوساطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة و اشار اليه الشريفة والعلامة التفتازانى فما ظنك بالفعل الغير المتوقف على الوساطة و ايس من قبيل ما يوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة فبح تركه عقلا فى زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى و او فى زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة تعالى ارادته تعالى بذلك الفعل فى ان كلام من الوجوبين لاسنا فى كونه تعالى مختارا فى ذلك الفعل فاعلم (قوله ومن البين ان الاشعري الى آخره) لما توجه ان يقال بهذا القدر لا يوافق هذا المذهب الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء ساق الوجوب مطلقا لاسباب التوقف فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعها فلا يمكن ان يحمل على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة

قوله فانهما لازمان  
مع تلك العلة الخ  
الصواب فان احدهما  
لازم للآخر بحيث  
لا تقدم ولا تأخر  
بينهما (محمد اسعد)

ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد المبين على التوقف الموجب لاحتياج  
الواجب تعالى في افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التعقبي  
لامطابق للزوم ولا اشكال اصلا ( قوله وكيف ينكر احد لى آخره ) واوفا  
وان وجود المرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان  
اولى اذ الكلام ههنا في الاستلزام بين مطابق الممكنات لابن العليين فقط كما  
لا يخفى ( قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى ) والتوقف على  
الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ثابتة غير تعالى قيل انكار التوقف  
مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد  
البياض وكما لم بالجبر بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل في معنى  
التوقف وللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على تقدير اثباته للزوم العقلي بين  
بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك  
بناقي التأثير الابتدائي فان معناه هو استناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير  
في التأثير فمدفوع بما قدمنا من جوار ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد  
وايجاد الجسم وايجاد اجزاء المعلوم على علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون  
والفساد بناء على انهما آياتان لازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة بتمامهما  
في آن واحد عندهم اذ لو كان ايجاد اللاحقة في آن ثار لزم تجرد المادة عن الصورة  
في زمان بين هذين الآتين بناء على ان بين كل آتين مفروضين زمنا ولا يستحيل تنال  
الآتات عندهم في ان جأت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا ثم يرد على الحكماء  
هناك انه ان اجتمع صورتان في آن واحد يلزم اجتماع صورتين المتضادتين  
في ذلك المحل في ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تنال الآتين لينع زوال السابقة  
في آن وجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام ههنا فالخلق ههنا ان  
الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والالزامه بنحو وجود المرض  
بدون الجوهر المحل وجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك الجوزع منه  
لا يصدر عن العقل ضرورة رفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب  
اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف لقطع بان البياض والسواد  
لا يجتمعان في آن واحد بل في آتين متواليين كما ذهب اليه الحكماء وكنى بهذا  
برهانا على مذهبهم في التالي لكن اثبات ذلك التوقف لاعلى وجه يرجع  
الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعم الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطاً  
لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد مرض

قوله قبل كذا في حطة  
والظاهر وما قيل  
بقريته قوله الآتي  
مدفوع فله فقط  
من قوله ( بمحمد سعيد )

انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل للاحتياج الفاعل  
ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شيء  
منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء  
وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء  
ووجود البياض في محل السواد على زوال السواد للاحتياج الفاعل اليه في شيء  
منها وهذا معنى ما قاله الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد  
والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المواد لان الاحتياج في الحقيقة  
راجع الى الفعل المتولد لالى الواجب تعالى شأنه وهذا نهاية التحقيق في هذا  
المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سبذكره من  
تحقيق مذهب الفلاسفة ( قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ )  
دليل لعدم الوجود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد  
فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير معصومة وقد عرفت ان التوقف في هذا  
المثل وامثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام  
وسائر الاشاعرة كما لا يخفى ( قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره )  
يعني ان مذهب الفلاسفة مشهور وهو اسناد التأثير الى الوسائط كالاسناد للتأثير  
في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل  
العاشر والبعض الاخر الى الطبائع ونحوها هو اسناد التأثير في الكل الى  
الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات  
المعمودة عندها وهي التي نحتاج اليها في اعمالنا وبما يكون تلك الشرائط  
والآلات مما يتوقف عليها سهولة العمل لانفس العمل فبمجرد كونها  
بمنزلة تلك الشرائط والآلات لم يلزم كونها موقوفات عليها لنفس العمل فاستدركه  
بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان اراد بكونها بمنزلة الشرائط  
انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الآخر فلا وجه  
للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست  
بشرائط بل بمنزلة تلك فبينا فيه الاستدراك المذكور ان الموقوف عليه الخارج  
شروط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة في كلام  
الشيخ او همت عدم التوقف فوجه الاستدراك ( قوله وظاهر كلام الاشعري  
بنفيه ) يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر  
كلام الاشعري بنفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف  
والشريف على الامام مبني على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه

قوله لا الى الواجب  
تعالى الخ واذالم يحجب  
الواجب تعالى الى  
شيء في شيء في افعاله  
لم يكن في افعاله تعالى  
توليد في شيء من  
المواد فافهم منه

قوله وجوابنا السابق  
بقوله وفيه نظر في  
حاشيته على قوله قال  
السيد ( محمد اسعد )



على اثبات التوقف في البهض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد  
على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لا يحتاج  
في دفع الابراديه على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم  
الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابا السابق لان  
اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الآخر اوزواله لا يوجب  
اثباته في الباقى حتى يثبت توقف العلم على النظر و يثبت التوليد الذى ذكره  
الشريف بلامرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند  
عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع  
ما انتهت الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة لتحديد  
المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد  
تسايم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع  
الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما انتهت الحكماء فيه يستلزم  
الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم  
على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى فكيف يكون جوابا عما اورده  
الشريف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول  
منهم الا نقوه من غير شعور به مناه نعم مدار حل الباطن على ما ذكره  
حل قوله ابتداء على نفي التأثير بالواسطة كما استعمله الامام فيه فجاوبه لا على  
نفي مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء واما  
يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا في افعاله لا يختار كما يقول به الاشعري  
وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه اشتغاله في هذا  
الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل  
عند اهل السنة والجماعة قطعاً ( قوله وقال الامام الى آخره ) غرضه  
من هذا الكلام امر ان احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب  
الفلاسفة لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وتأييدهما الاشارة الى مدار الباطن  
من حل قول الاشعري ابتداء على ما استعمله فيه الامام ( قوله لا مانع الى آخره )  
اي لا مانع في كلام الفلاسفة عن حل مرادهم على اسناد التأثير في الكل اليه  
تعالى كما هو الظاهر لانه رد من زعم ان في كلامهم ما مانع عن حل  
مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير في البهض الى الورطة فلا يرد ما قبل  
ان كلام الامام لا يؤيده ما ذكره من تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه

ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض  
عليهم بانهم مع عدم المنافع في اصولهم عن اسناد التأثير في الكل اليه تعالى  
اسندوا التأثير في البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام  
غير جازم في ان مرادهم ذلك بل يجوز لجل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون  
جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤل بقدر الامكان  
و يؤيده ما ذكره الشيخ في الشفاء و بهمنيار في التخصيل ( قوله فلا جرم  
يكون وجوده الى آخره ) لا يقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات  
ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة  
وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر  
بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابي البركات البغدادي فيبطل  
قوله من غير شرط لاننا نقول مراده من غير شرط حادث كما في القسم الثاني  
بقربته المماثلة فلاننا في اشتراطه بشرط ازل بناء على اصلهم المذكور وعلى  
هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتي في وجوده ان لا يحتاج الى سببه الى  
شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول في المعاول الاول  
ولو ادرج ما بعد المعاول الاول في القسم الثاني لم يصح قوله وذلك انما ينظم الى  
آخره بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر قبله اللهم الا ان يعنى  
الحدوث من الذاتي و يقيد الانتظام بكونه في الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب  
انما ينظم في الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده ( قوله وذلك انما ينظم  
الى آخره ) اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينظم في سلسلة المعدلات  
الغير المتناهية ازلا و ابدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة  
الغير المتناهية لتناهي الابعاد ( قوله بل في الاعداد ) يرد عليه ان الاستعداد  
المسمى بالقوة امر موجود عندهم متفاوت بالقرب والبعد لا كما لا يمكن الذاتي  
الغير متفاوت فلو كان للوسائط تأثير في الاعداد لكان لها تأثير في ذلك  
الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك  
الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود في مادة المستمد ويخاف فيها  
استعداد آخر اقرب من الزائل فاجباد تلك الاستعدادات المتعاقبة في المادة والتأثير  
فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا يخلص الابان يكون  
اضرارا عن لازم التأثير اى لا مدخل لها في الاجباد بل في الاعداد الخاصة  
بها او بان يحمل على تقرير النبي كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تأثير  
اها لا في الاجباد ولا في الاعداد ( قوله معنى على مذهبهم ) اذا لامام غير

قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها في كسبه فدل على ان مراده من قوله  
والحق عندى الى آخره انه الحق عنده في توجيه كلام القلاسة لا انه الحق  
المعتمد عنده فيكون تأييد الما ذكر وقد عرفت ما فيه من الضعف (قوله والسمية  
تنكرون الى آخره) شروع في مراد النصف من هذا الكلام رده هذه  
الطوائف اثنتى بناء على ان الطائفة الاولى تنكر افادته مطلقا والثانية في غير  
الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته في الالهيات خاصة بدون العلم قال  
الامام لانزاع في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين والسمية بضم السين  
وقتح الميم منسوبة الى سومات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة اوثون  
قاتلون بالناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى المس كذا في شرح المواقف واهم  
في هذا الانكار عشر شبهات مذكورة في المصطلات لم يتعرض الشارح لشي  
منها كما تعرض لثلاث الطائفتين الاخريتين لعدم الاعتداد بمذهبه لان افادته  
في الهندسيات قطعي لا ينكره عاقل واذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن اداة  
الغريبيين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف (قوله اصلا) اى يقوون انه لا يفيد  
اصلا في الالهيات ولا في الهندسيات ولا في غيرهما (قوله سوى المس)  
واظها انهم ارادوا بالمس ما يحتمل المس الظاهري والباطني فان افرح  
والعلم الحاصلين للانسان ما هم لنفسه وجدانا وبداية (قوله واهم يدعون  
ظن التناسخ) اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة  
النفس عن بدن واماها بدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن اتمامها  
فيكون العلم به اظربا ثانيا بالنظر فان افاده النظر فقط ثبت نقبض مدعاهم  
والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن  
وانما ينكرون افادته اليقين فيجترأون ان التناسخ نظري ثبت بالنظر لكن  
الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقبض مدعاهم وفيه اشارة الى انه يدعون  
الظن في كل ما ليس محسوسا كفى افادة النظر اليقين وفي الطريق  
عن ماعد المس وثابت كون النفس جوهر اراء الهيكل المحسوس لاعتراض  
كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوز انتقال العرض من محل الى آخر  
وفي هذا الكلام ايماء الى القدرح فيما اوردوا على جمع ادلة هذه الطائفة بل  
على كل مدعى به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم يكون لنظر غير مفيد  
للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ لنظر  
قد افاد العلم في الجملة وان كان ضرر دورا يلزم اختلاف اكثر العقلاء  
في البديهي وهو باطل قطعيا وانما الجواز اختلاف القليل كالافاد حين

قوله وقد عرفت  
المشار اليه بقوله  
نعم بعد ذلك يرد  
فوق قوله فلا جرم  
كذا سمع (محمد سعد)

في البداهيات وذلك القدح ما اشار اليه الشريف ( قوله والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات الى آخره ) المستفاد من شرح المقاصد انهم انكروه في الالهيات والطبيعات ولذا حل ابعاد الاشياء في دليلهم على ما يعم السموات والارض واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما يفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريئة من الاذهان متسقة متسقة لا يقع فيها غلط فخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها واما لحل الالهيات على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتماثلة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية ( قوله بان اقرب الاشياء الى الانسان هو يته ) اي اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد او اولاهما بان يكون معا وما له بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني لاجل الاول وعلى التقديرين فعكسهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قريئة واضحة على ان مرادهم من الاشياء غير موضوعي الهندسة والحساب اعني الكم والعدد من حيث احوالها المجرى عنها فيهما اما على الثاني فظاهر لانها اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهم واحوالهما المذكورة ماعداهما عندهم واما على الاول فلان المراد بالنسبة هي المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار او منطبقا عليه مشار كاله في الحكم كالمعد لا محسوسا بعيدا كالارض بجملتها والافلاك ولا غير محسوس ولا مشار كاله في الحكم كالجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به الذي يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه او جزءه او عرضا لا فيه او جوهر المجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكلي ( قوله وهي غير معروفة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره ) اي ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد او مادي يعني انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بانها من اي حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة ولم يتقرر شيء منها سالما عن النقض والمعارضة وليس مراد انها غير

معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهي لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه  
 الشر يف لا يقال لا كلام ههنا يتناق بان تصور وانما الكلام في ان النظر لا يفيد  
 التصديق اليقيني فلا وجه للتمرض بالتصور بالكنه لاننا نقول زعموا ان الحكم  
 بان حقيقتها كذا فرفع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وما ذكره الشارح  
 دليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم وايستلزم ذلك زعم مستلزما زعم ان الحكم  
 عليها ما انفارغ تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على امسهم واورد  
 على الشر يف هناك بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم ووجب من ذلك  
 ان بعض الافاضل سلم واجاب عن ايراد بان يقول لعل المستدل بالدليل الثاني  
 غير المستدل بالدليل الاول ولم يدرك ان التمرض بعدم التصور بالكنه في الدليل  
 الثاني مستدرك بلا طائل حينئذ (قوله وقد تعارضت الى آخره) مطروقة على  
 قوله وهي غير معلومة عطفت على المعاول اي اذ قد تعارضت في شأنها  
 الادلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق الكلام  
 وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه ويتكشف احواله  
 على الانسان بحيث لا يقع فيها اختلاف كزير ويزول القليل ويتقرر الامر على  
 شيء وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم  
 وقسم بخلافه ولا يفيد النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية لانسان  
 وهي غير معلومة بالضرورة والامساك فيهما الخلاف وما تعارضت  
 الادلة والاسئلة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر في شيء من  
 المذاهب قطعا مع بذل وسهمهم في تحقيقها ولذا فرغ عليه عجزهم عن  
 معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فقدم امكان  
 معرفة حال الابعد منه بالطريق الاولى فلا يرد النقص الآتي من الشارح  
 بحريته في الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاقباس  
 فقهى كما اشار اليه الشر يف اقول الحكم بعدم اعادة النظر ليس من الهندسيات  
 والحسابات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى  
 مفيد للظن (قوله قلت ضاعف هذا الدليل لا يخفى) لانه ممنوع بوجوده  
 اما لا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع المادية  
 لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما ذكرتم من كثرة الاختلاف  
 لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية  
 ما تستلزمه ان تميز الصحيح من العاسد مشكلا ولا كلام فيه واما ما ثانيا فلو سلم ان  
 ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لا يكون الا بعد وما

وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد لبعده  
وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد في البصر كما اشار اليه في بعض  
النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين ايها البصر  
واما ثانيا فلما قلنا ان القرب يستلزم سهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم  
بالاسهل عدم العلم بما ليس باسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور  
مانع ليس في غيره وينجى على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن  
يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لافي  
زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب  
بمعنى الاقرب اتصالا بمعنى الاول بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل  
اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية  
متصلة بالانسان ويندفع بانه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار  
النسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قاطع في دلياهم الظني والحق  
ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال  
فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في شيء والثاني معلوما في الواجب تعالى ولك

ان تحمل مراد الشارح على هذا ( قوله على ان هذا الدليل الذي هو عبارة عن  
ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال  
ما هو ابعد منه لو تم الى آخره ) يعني انه جار في احوال الكم والعدد لانها ابعد  
من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخالف  
حكم المدعى عندهم ولا يقدح في هذا الجريان ( قوله وقد تعارضت الادلة  
الى آخره ) لان ذلك القول دليل على عدم العلم بالهوية لاجزء من الدليل مع ان  
جملة جزأ من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكد ويقر به لان عدم  
العلم باحوال الاقرب يثبت وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة  
من غير سلامة شيء منها عن النوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعد  
بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء يزداد  
الاختلاف ويشدد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جملة جزأ  
من الدليل يدفع الجريان قال لم نذكر وجه هذا الكلام فان الخلاف في  
الهندسيات ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية  
لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهرا انه ليس في هذه  
المثابة في الكثرة انتهى نعم ينجى على الشارح ما قدمنا ( قوله وذهب  
الاسماء علية الى آخره ) فرقة من الشيعة سموها بالباطنية فزعموا بان المنجى باطن

الكتاب دون ظاهره ، والذم هوهم باللاحدة اذ الملهد هو من عدل عن دس الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج النظر في الافادة الى العلم الموصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليه بن حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق العلم فان علم بقوله ايضا لازم الدور والافقد كفي النظر فيه عندكم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك العلم الى علم آخر ويتسلل واجابوا عن الاول بان العلم يوضع مقدمات يعلم من قبل منها صدقه فلا دور ولا كفاية وعن الثاني بان النظر الغير الكافي نظير غير العلم لا ينظر العلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى ولو سلم احتياجه ايضا الى علم آخر فيجوز انتهاء العلم الى النبي عليه السلام العالم بالوحى فلا تسائل ( قوله تمسكين بن الاختلاف في معرفة الله ) اى في معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اى علمه ان يحصى كما قالوا في قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل آه او تبني على نصين معنى الابد اى ابد من ان يحصى كثيرا وهذه مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال لو كفى النظر في الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر في معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا للعلوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسألة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع في وجوده تعالى اذ فلسا يجوز العقل ترجع الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هنالك بل انما كثر الخلاف في ان الواجب واحدا ومتعدد وفي انه مجرد عن المادة لا في حيز ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير في مجموع المسائل فسلم لكن ما بال النظر الصحيح في انه لا يفيد العلم بلام العلم في مسألة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واقعة في مسائل الطبيعية ايضا لما به انه يفيد العلم في الطبيعية بلام العلم موصوم دون الالهية ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسألة او يدعون بعض النظر الصحيح لا يكتفي في مسألة الهية كثر فيها الخلاف في مقابلة قول اهل الحق كل نظر صحيح في الطبيعة يفيد بلام العلم سواء في الالهيات او في غيرها ويمكن دفع الثاني بان في دليهم هذا مقدمة مطوية هي كون الالهية اصعب العلوم وايمدها عن الحس والطبع بقرينة دليهم الثاني ( قوله وان الناس يحتاجون في العلوم الضمنية ) اى سهلة الحصول اذ يكتفى فيها بادنى لظن الى العلم فلان يحتاجوا الى فوالله لان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم التي لا يكتفى فيها

الابالقيين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم فى الالهيات التى هى  
 اصعب العلوم تحصيلها بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية  
 رد منكرى الاحتياج ويجه على دليلهم هذا انه بعد تسماء انما يدل على  
 الاحتياج الى مطابق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم فلا يتم التقرىب الا انهم  
 زعموا انحصار العالم بالالهيات فى اماءهم المعصوم والمعلم مند ( قوله قلت هذا  
 الى آخره ) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم  
 انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول بدونونه فهو جواب  
 عن كلا الدليلين معالا عن الثانى فقط كما وهم لان العلاوة الآتية المتعلقة  
 بالاول باباه ومأل الجواب عن الاول على ما فى المواقف الى العسر ايضا فان  
 حاصل الجواب الذى ذكره المصنف هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان  
 اختلاف لقساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غاية  
 ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهى توجب عسر  
 الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان  
 بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فسلم وغير مفيد لمطاولو بكم وان كان بمعنى  
 الامتناع بدونونه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل  
 الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل فى كلامهم ان مطاولو بهم امتناع  
 الحصول بل يكفيه فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شئ من النظر يعقيد  
 له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سلبية دأمة لا ضرورية  
 موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المحجب ان عدم الافادة  
 بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع  
 الافادة بالفعل فلا اشكال ( قوله على ان كثرة الاختلاف الى آخره ) يعنى ان  
 الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم فى الافادة  
 اذ قد كثرت فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربعة مع تخالف حكم المدعى عند  
 المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به  
 وفيه نظر اما اول فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم  
 المذكور بقرينة دليلهم الثانى واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء  
 كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان  
 مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون العلم اما على الاول فلجواز  
 ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا



الحكم حصل بمجرد النظر بل مع العلم اولا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا  
 لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا المدفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا  
 الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه أكثر من قتلة وان كان انظر بالزعم اثباته بضر  
 مخصوص فليزم التناقض ( قال المصنف فلا حاجة الى العلم ) اي العلم المهورود  
 الذي يقول الملاحدة بالاكتياج اليه بقرينة ان هذا التفرع ردهم خاصة لان  
 ردهم اهم من رد السنية والهندسية لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان  
 مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصر بن قبليق ان ينص على بطلانه  
 ولك ان يحمله على نطاق العلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بديان  
 كلام الشارح فيما بعد ولا يتجهم عليه ان بعض المصارف كوجود الجنة  
 والنار مما لا سبيل لاعتق فيها بدون العلم الذي هو صاحب الشرع لان المراد  
 نفي الاحتياج الى العلم فيما كان لا عقل سبيل لان النزاع فيه واحتياج الى العلم  
 في مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين المزيين مع ان الكلام في المعارف الالهية  
 المتعاقبة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات  
 الدين فافهم ( قوله لانا لم ضرورة الى آخره ) الظاهر انه دليل لنفي الاحتياج  
 للتفرع ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفرع يدل على ان  
 دليله ما سبق من المصنف ولا يصح ان يلبس بدون العطف لاستلزامه توارد  
 المثلين المستقلين على ما اول واحد شخصي ولا يختص الا بان يكون امثالا للجزء  
 السابق من المحصر في الكلام السابق وانما اخره الى هذا المقام ليكون كلام المص  
 مع هذا التنبيه او الدليل ما رضة لهم بمد مع دليهم ونقضه كما هو الوجه المتعار  
 عند الاصحاب في الرد عليهم على ما في المواقف وشرحه حيث قالوا والمتعار  
 في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة الفهمية المناسبة  
 لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقضية  
 الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم  
 له مؤثر وما يقال من ان العالم يتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون  
 العلم فأكبر صريحة نعم اذا كان هناك علم كان اسهل اقول وفي دعوى  
 الضرورة في ان كل انظر صحيح مادة وصورة في النقصيات هو وحده يفيد  
 اليقين اشارة الى دفع ما اورد المتخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلبي  
 لو ثبت عندكم يقين فاما بداهة وهو باطل والام يختلف فيه القلة او بالانظر  
 فيكون اثبات النظر بالنظر وهو ناقض واجبا عنه نارة باختبار البداهة  
 بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البديهى كاعتقاد حن في البديهيات ونارة

قوله الا ان يقال  
 التصديق الى آخره  
 الصواب ترك هذا  
 الاستثناء لانه مع ايهامه  
 جواز ان يقال  
 التصديق بيوم  
 الآخرة ليس من  
 ضروريات الدين  
 لار بطله بشئ من  
 الجمل السابقة  
 ( محمد اسعد )

باختبار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل  
 جزئي لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح  
 في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعالم بها  
 بدهية فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين  
 بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى  
 المصنف الضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام  
 الرازي لا الشق الثاني كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم  
 الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار في دفع  
 الاراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم  
 الكلي البديهي على نحو قول الشر يف هناك العالم ممكن وكل ممكن متاثر  
 ويحتمل ان يختار الشق الثاني ويكون هذا القول دليلا عليه في الكلام في ان  
 بدهية افادة هذا النظر الجزئي و امثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون  
 مفيدة للعالم بالحكم الكلي بدهية او كسبا وما ذلك الا من قبيل الاستقرار التافص  
 الذي لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهد الحكم في جزئيات كثيرة  
 توجب فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له  
 او خاصته لتمام ثلثة الافراد كما في كل نار حارة لافيا كان جنسا او ما في حكمه  
 مما كان افراده متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التماسح  
 لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحريك الفك  
 الاعلى كاتمساح وصور الاقية الكاملة اى معلومة الانتاج لذواتها بدهية  
 او كسبا انواع حقيقية تمام ثلثة الافراد لاضافية متجانسة الافراد لمشاهدة  
 افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعي بالحكم الكلي بدهية  
 او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقرار التافص (قوله وهم وان ساءوا)  
 لا يخفى ان الظاهر منه انه اراد على المصنف والاصحاب بان ذلك الوجه المعتمد  
 لم يقع في مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون العلم بل يسئلونه  
 وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة  
 ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول الاشاعرة انه لا يعتبر  
 شرعا ما لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى  
 بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اما مالا ذكره وانت تعلم ان الحكم بانهم  
 لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكره على سبيل الاحتمال كما  
 يستفاد من الشرح الجديد للنجاء يدل هو تأويل نافذ المحصول او على سبيل

ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون العلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من العلم قلنا الى آخره ( قوله قلنا كفى بصاحب الشرع ) ما الى آخره ( والدليل القاطع على هذه الكفاية المتينة الاجماع القطعي المتعقد على كفاية الماخوذ منها بلا حاجة الى علم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيد الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والافى وقف حصول الجرم بالنجاة على الجرم بمصنعه ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام اثابت عند الناس بمجرات باهرة خاطك بغيرهم بدون الخوارق واودعوها لآمامهم لوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا المزوم ( قال المصنف وعلى ان لا العالم صانعا ) اى موجودا ( قديما لم يزل ) فى الماضى ( ولا يزال ) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم الاولى منها لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى العتيق الذى لا يدري اوله كالبنا، القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لم يزل الان يقال هو متعارف فى الازلية بان يحمل على سلب القضية المطلقة العامة لاعلى السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتخصيص على ان مثبت قدمه امتنع عدمه المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والالاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللإشارة الى ما ذكرنا قل ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واعم من ان يكون واحدا وتمتددا ببناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهي فيحوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتج بعدم هذا الكلام الى نفى الخالق سواء الى نفى المثل والشريك ببرهان التوحيد ( قوله واستدل القوم الى آخره ) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اى موجود مغاير له وهذه الكبرى بديهية بموتة بداهة امتناع زجج الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأخير الشيء فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان لا عالم صانعا مغاير له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون معدوما بداهة والموجود محصور فى القديم والحادث

عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا  
فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية ونقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم  
الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت  
الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث  
اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود  
بالذات فثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق في الثلاثة المذكورة  
لجواز ان يكون الموجد ممدوما او عينا او جزأ ولا بد لنى كل منها من دليل  
ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه ممدوما او عينا  
باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج في احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال  
كونه كلا مندرج في الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على  
الجزأ والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزءه لزم الدور قطعا  
فالتدح باحتمال الجزء ايس هذا البرهان بل البرهان الذي سبق ذكره في  
بحث الحدوث فلا يراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالاخر

(قوله اذ لو لم يكن) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل (واجبا بالذات  
لكان ممكنا بالذات) لانحصار الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا  
وكما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والام يكن موجودا فضلا  
عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان  
الممكن نفسه الى جانب الوجود من غير مرجع او بتأثير مؤثر فيه والاول محال  
بداهة والثاني محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لا شئ من  
الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فيتج من الافتراض الشرطى  
ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث  
واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون منتهى الحوادث  
كما ثبت من قبل غير منتهىها وكلاهما اجتماع التقيضين فظهر ان الفاء في قوله  
فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور  
الثاني مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ما عليه جمهور المتكلمين  
من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا  
على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين  
وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله  
ولو جاوز التأثير في القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم يتا في التأثير  
فيه عندهم يتا في كون البرهان مبنيا على سلك الحدوث دون الامكان

فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس  
بشيء لانه تام. بمجرد ان يقال او وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما  
قبل التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والازم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين  
الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم  
ولا يوجد الالفة خارجة هل يمكن ان يكون قديما او لا فاحتياج مطابق الممكن  
الى الالة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للأفراد  
الممكنة والمتضمنة وهي المقدمة التي تحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع  
بين الفريقين في ان احتياج الممكن الى الالة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على  
ان يكون الممكن منحصرا في افراده الممكنة لاشمالة للمقدمة ايضا ولو سلم الكل  
فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك بوجوب فساد المسالك لافساد البناء  
عليه اذ لا بأس في ان يقال هذا الدليل مبني على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى  
( قوله ووجود التأثير في القديم ) بان يقال في دفع ما اورده جهور التكلمين لانهم  
ان التأثير في القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير  
ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به اذ لا وابداهة فيه  
ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف  
وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا  
في آن الحدوث وناتيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما  
يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والالكان وجود الحادث حال البقاء يرجحان  
الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجع وهو ضروري البطلان بل لا بد من  
ترجيح مرجع حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا  
يجوز ان يكون التأثير في القديم من قبيل التأثير في الحادث حال البقاء وعلى المعنى  
الثاني قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى على كل شيء قدير فيه دليل على ان  
الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران يعني ان مدلول الآية مشروطة  
طامة فائقة بان كل شيء مقدور اى حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا وكما ان الحادث  
حال حدوثه شيء موجود فكذا حال بقاءه شيء موجود ثم ان المراد اوجوز التأثير في  
القديم ومنع الكبرى الفائلة بانه كما كان ممكن كان حادثا تبدل تلك الكبرى بقولنا وكما  
كان ممكنا كان متبعا الى الواجب والالدارا وتسلسل فيثبت كونه واجبا للوجود  
بحديث العالم مع القول بان الالة احتياج الممكن الواقع الى الالة هو الامكان وهو  
مسالك المحققين من التكلمين لاسالك الحكماء في اثبات الواجب لان مسلكهم ليس

بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى الواجب ايضا لابقبال  
التأثير في القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لاختيار انشاء على ما ذكره ومن ان القديم  
لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور المتكلمين والحكماء فكيف يجوز  
المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبني على مسلك الامكان المستلزم  
لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شانه لا نقول  
هذا مبني على ما سيحى منه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث  
غير صحيح مع القول بالصفة القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالاجاب  
للاختيار بل لا بد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان الشامل  
للصفات القديمة والحوادث لا الحدوث المخصص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا  
بالنسبة الى صفاته الذاتية لا بنا في كونه تعالى فاعلا لاختيار بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل  
مختار بالنسبة اليها قطعاً ببراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقاً التي  
لا يصح صدور الحوادث من القديم الموجب بدونها فلا اشكال في تجوز المتكلمين  
التأثير في القديم بالمعنى الثاني ولا في بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك  
الحدوث في اثبات الصانع لا بوجوب اختياره في اثبات وجوده ايضا لانهم اطلبان  
متغيران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد  
لا يكون تعايق الحكم على المشتق علمية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل  
حادث الى محدث لاجل امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان  
ولك ان يحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى  
والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها  
لازمة لوجوب الوجود لزوماً يتناقل له دليلها ( قوله ووجوب الوجود عند  
المتكلمين الخ ) اعلم اولاً انهم اختلفوا في ان وجوب الوجود عين ذاته وليس بعين  
ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعرى الى انه عين الذات في الكل  
اي في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه  
عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي  
مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن  
ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلواها عنهما في الواقع ليزم ارتفاع التقيضين  
فتنجم على الاشعرى ان الممكن ما يساويه الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته  
من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون  
كل من الوجود والعدم خارجاً عن ماهيته مستفاداً من العلة الخارجية

وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية  
بمعنى ايس في الخارج هو يتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى بل هوية واحدة  
هي هوية الوجود لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما  
ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فاو كان الوجود صفة زائدة على  
الذات فاما ان يرصه في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء  
في الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عروض  
الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يرصه في الذهن  
وهو ايضا محال اذ ايس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لها  
في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية  
المزجودة نعم او قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فذهب اليه  
المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود  
الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنيا  
على انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني لا ينكرون وجود  
الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني فعمل نظر ظاهر لان  
الوجود في نفس الامر فمحصر في الوجود الخارجى والذهني ايس له قسم  
آخر يسمى بالوجود الذهني دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني  
من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج كالا يخفى  
ثم القا ثلثون بزيادة الوجود في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي  
موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين  
الى الاول ولا يخفى عليهم انه ان كان موجودا بوجود آخر زائد عليه نقل الكلام  
اليه وبمسلسل الموجودات المتزمنة الغير المتناهية والالكان كل وجود واجب بالذات  
لان لهم ان بحثارو الثاني ويقوا او وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور  
لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى افعال  
غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء  
امان ذاته كافي الواجب او من غيره كافي الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به  
فيكون المجموع لنفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به  
ولكن نتيجة عليهم ان الموجود الخارجى لا يمرض المدوم في الخارج بزيادة  
فيلزم عروضه للماهية في الخارج وهو باطل لما عرفت وهذا ذهب الشرابي وان  
سبنا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين القا ثلثين بالوجود الذهني الى  
الثاني ولا يمرض الماهية الا في الذهن فيكون معه لا ثانيا وهو التحقيق كالوجود

الذهني فعلى هذا يتجه على الاشعري بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ماصداق عليه أحدهما عين ماصداق عليه الآخر لجواز صدق عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه مواظاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كالاشك في ان السواد موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فتقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا نعم من الاشعري ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم معابر بالماهية للذات الموصوفة به لا متناع عليه الشيء نفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كاذب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية

قوله وايضا لم يكن الخ فيه انه يجوز الشك لعدم العلم بالاتحاد لا لعدم الاتحاد فافهم منه

نحتاج الى علة ايضا كما صرح به في كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضمير بن عائد ان الذات من حيث هي هي كما هي مراد المتكلمين ايضا اذا لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التي هي الماهية الشخصية الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علة الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود بما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان فدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين في الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب ووجوده المستغنى عن الغير فلا إشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) في هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد



الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائرا افراده قائمة بالغير ومعنى  
القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاصا بالناتج بالنعوت وحاصله عند  
التكلمين ان لا يحتاج الى محل يقومه لالاى موضوع فقط قائم بمصطلح الحكماء  
القائمين بالهوى والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها  
بمعنى استثنائها عن الموضوع الذى هو محل المرض خاصة واذا كان الفرد  
المخصص قائما بذاته في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فوله غير  
منتزع عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مختلف  
للواني في امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والواني قائمة بالغير وثانيهما  
ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع عن الغير والواني امور اعتبارية منتزعة  
من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية  
لامنى الكون في الاعيان كما سيحى وما قبل قوله قائما بذاته احتراز عن حصص  
الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراد الحقيقة فبينه انه ان  
حل الوجود ذهنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقي للوجود بهذا المعنى  
عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراد الحقيقة في الممكنات  
هى الحصص من الكون اعنى الاكو ان الخصوصية القائمة بها فيخرج الكل بالقيود  
الاول وان حله على معنى الكون فمع انه خلاف ما برأضيه الشارح ليس في الواجب  
حصصه منه عند الشارح والام يمكن النزاع بين الحكماء والتكلمين معنوا بالان مراد  
الحكماء ان يكون الذات عين ممروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك  
الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون  
في الاعيان افراد حقيقة وراء الحصص منه في الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما  
ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفي حاشية التجريد  
جمل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اورده وذلك لا يتيسر  
الابان لا يكون في الواجب حصص من الكون في الواقع وان افراد الحقيقة  
في الممكنات هى تلك الحصص لا مورا خرواها ها وبدا على ذلك ما ذكره  
في حاشية التجريد كما تنفله (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات  
الموجودة) اى الماهيات التى يترب عليها الآثار الخارجية في بدى النظر اى  
قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود  
قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود في بدى النظر على ان المراد من  
الماهيات الموجودة الماهيات المألومة الوجود بدها اوكسبا لا يمكن ان

قوله والا لم يكن الخ  
لم يصح نزاع الحكماء  
في زيادة الحصة وان  
لم يوجد هناك فرد  
آخر وراء الحصة  
عارض للذات  
وممروض للحصة  
منه

في الماهيات المجهولة الوجود اذا المراد ان العقل يضرب من الخيل  
 يفصل الماهية الموجودة الى ماهية وجود و بصفها به بان يقول تلك الماهية  
 موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع في بادي النظر زائدا في الكل  
 ولذا قال ( امر مشترك الجميع فيه وبه ) اي بثبوت ذلك الامر المشترك ( تمايز )  
 تلك الموجودات ( عن المعدومات ) التي لم يثبت ذلك الامر لها ( وهو ) اي  
 ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات ( الوجود المطلق ) بمعنى الكون  
 في الاعيان المشترك في بادي النظر ( وانما يخصص في الممكنات ) اي انما يكون  
 فردا لخاصة فيها ( بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع ذلك الوجود المطلق منها )  
 كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الهيئة (   
 اي بحيث ينتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها المتمايزة  
 بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة ) ( مستند الى وجود خاص )  
 بمعنى مبدأ الآثار ( يكون تخصصه ) اي كونه فردا لخاصة تمايزا عن جميع ما عداه  
 من افراد الوجود المطلق ( بسبب الاضافة الى غيره ) اي بالتجرد عن الاضافة  
 ( وهو الوجود الحق الواجب لذاته ) وحاصل كلامه ان العقل في بادي النظر  
 ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان وزعم ان للكل حصة  
 منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه في الواقع فان ذاته  
 تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الآثار الخارجية فيكون ذاته وجودا لخاصة بمعنى  
 مبدأ الآثار وان لم يكن وجودا لخاصة بمعنى الكون في الاعيان ولك ان يحمل مراده  
 من الوجود المطلق على معنى مبدأ الآثار الخارجية المشتركة في الواقع بين الكل  
 لاقى مجرد بادي النظر فافهم وفي هذا التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود  
 المطلق مفهوم انتزاعي ومقول ثان كما ذهب اليه المحققون لانه قول اول كما زعمه  
 اكثر المتكلمين الثاني ان الوجود المطلق مشترك بمعنى يخصص بالاضافات  
 لامشترك لفظي كما زعمه الاشعري الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود  
 الواجب بعوارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض  
 الاضافات المخصوصة لبعوارض الاضافات المخصوصة في الكل كما زعمه الامام  
 الرازي واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افرادها لايختلف  
 مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل  
 ولا يخصص الابعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يخصص افراد  
 الا بالبعوارض فهو طبيعة نوعية بين افرادها لايختلف مقتضاها فاما ان يقتضي

س ( العروض )

في ادائها

العروض أو اللاعرض أو لا يقتضي شيئا منها الثالث محل والاحتياج الواجب  
 في وجوده إلى امر منفصل وكذا الثاني شمال والالكان وجود الممكنات غير  
 عارض فتمين الأول فيكون زائدا في الكل وحاصل الجواب عنه أن الوجودات  
 الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة تكون  
 متمثلة متعنة الحقيقة إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن  
 والمرض توهم أن تكثر الوجودات وكوآنها حصص خاصة إنما هو بمجرد عارض  
 الاضافة إلى الماهيات المروضة لها كبيض هذا الخبز وذلك الثلج ونور هذا  
 السراج وذلك السراج وليس كذلك والانصاف أن ما ذكرنا من الاختلاف  
 بالحقبة حق في وجود الواجب والممكن ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض  
 ومثل وجود الفارو وغير الفارو وما في وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعرو  
 فلا كذب في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطابق كإياها شككا  
 بين أفرادها فيكون عرضيا لأفراده بناء على أن لا تشكك في الذات والذاتيات وإذا  
 كان عرضيا أعمالها كالنار تلك الأفراد المتباينة الآثار مختلفة الحقيقة يبق لكن المصغر في  
 قول الشارح وإنما يخصص في الممكنات بالاضافة أي بدل على أن وجود الممكنات  
 متمثلة متعنة الحقيقة فلا حتم للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض  
 عنده كما قال شارح المقاصد فلما نال أن يقول فيجب أن يلزم أن يكون الوجود المطابق  
 طبيعوية بالنسبة إلى أفرادها التي هي وجودات الممكنات مع أن شموله لا واجب  
 المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعوية نوعية بالقياس إليها والجواب أن الوجود  
 المطابق الشامل للكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكل المشكك بين  
 وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا مفسر بالكون في الاعيان فإنه  
 غير مشترك بين الكل في التحقيق وإن كان مشتركا في باري النظر إذ لا حصص  
 منه في الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعوية نوعية بالنسبة إلى وجودات الممكنات  
 نعم يتجده عليه وعلى شارح المقاصد أن وجود الإنسان ووجود الفرس يترتب  
 عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متمثلين متعنين في الحقيقة النوعية الرابع  
 أن لا نزاع لاحد في كون الوجود المطابق زائدا في الكل الخامس أن بيان استد  
 وجود الممكنات إلى ذلك الوجود أنه من المخصص بالمجرد عن الاضافة تنصير بما  
 أنه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورية فلا توهم  
 أن بمجرد كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا في الخارج فإن وجودات الممكنات  
 أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا

على ان التخصيص بسلب الاضافة الى الغير يقتضى كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لا يخفى على اولى النهى فافهم هذا المقام ( قوله والبرهان بدل الخ ) لا يخفى ان الظاهر ان قول والبرهان بدل على ان مخصوصه في الواجب اى كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذى ذكره في كتبه من ان كل ما يغير الشئ بالمهمية فنبوته له يحتاج الى علة تجعل له باناله بدهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد له وتلك العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة بدهة فلو كانت ذاته مفيد الوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما سببر اليه هذا ومن نوه ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق في اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحقيقة مستندا الى ذات لا يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لاعلى استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لاعلى الشارح ( قوله مستند الى وجوده ) اى الى وجود خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذى هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون في الاعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص واردة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجية على الذات الصرفة من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون في الواقع ( قوله فان قلت ان اريد الى آخره ) منشأ هذا السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان مع نوهه انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقي ولذا تعرض في الشق الثانى للمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى فان حاصل السؤال اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطابق المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصه منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات لانهما معنيان مصدران قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته

مع ان الاول يستلزم كون حقيقة تعالى امورا متعددة . مقارنة للحككات كما في شرح  
المواقف وان ارد بد الثاني فاقول بكون النزاع بين الغريبين . . . . . يا باطل لان  
مراد المتكلمين زيادة المخصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك  
في الكل فيكون النزاع افضليا وانما حللنا مراده في الشق الاول على اعم من  
المخصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المخصص  
بسبب الاضافة الى الغير فالافقصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض  
قصود ( قوله قلت المراد الى آخره ) جواب باختصار شق ثالث بمعنى لاشك ان  
الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون سواء  
في الاعيان او في الازهان بنا . على القول بالوجود الذهني لانه في آخر لكـهم  
لم يرد وفي قولهم ان الوجود عين الذات في الواجب . معنى الكون ولا معنى آخر  
مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ  
هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البدهي المفسر بالكون وذكر ما يدل على المعنى  
المصدرى وارادة مبدأ انتزاعه شايع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى  
عين الذات اذ المراد الآثار التي تنزب على صفة العلم فيها . . . . . تنزب في الواجب  
تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مراده ههنا الآثار التي  
تنزب على صفة الوجود فيها تنزب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة  
عليه كما فينا فمعنى قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات  
الواجب ولشك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى موافقة  
وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد  
خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال في حاشية التجريد  
بمد ما نقل افوال الحكماء اقول فنلخص مما نقلناه وبما تركناه من نصير بحاثهم  
وتلو بحاثهم ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المسمى  
في ذاته عن جميع القيد والاعتبارات الخارجية فهو اذن موجود بذاته مشخص  
بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو بـه  
البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجود ومعنى كون غيره موجودا انه مـرض  
لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بمجمله بحيث لا يحاطه  
العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الهيئة لا بد منه بخلاف الاول  
فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الوجود ما قام به الوجود لم يكن  
نفس الوجود موجودا لاستحالة قياس الشيء بنفسه حقيقة والا لكان

تأبها ومتبرعا لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة  
من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرقا وان كان معناه ماهو  
اعلم من ان يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذا فرق  
بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعلم  
من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالوصف او على طريق قيام  
ذات الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على  
هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم افترض كونه  
مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر  
وابو علي في تعليلهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه  
يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضاء او باقتضاء غيره ثم  
ذكر هناك وفي مواضع اخرى من تلك الحاشية لتحقيق هذا المقام وحاصله ان  
صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول في الواقع  
كما في قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضي على الشمس بسبب اتصافها  
بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا  
الضوء مضي فان مضي بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول  
الموضوع بل الضوء الذي تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين  
ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان  
فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من  
الفاعل لا بخصوصية ذاته من حيث هي هي واذا قلنا الواجب موجود بذلك  
المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون  
للبرهان المشار اليه بل بخصوصية الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي  
تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع منها كما في الضوء مضي بخلاف قولنا  
الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصة من الكون  
ذاتة على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب  
ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على  
ذات الواجب وعلى الاكوان المتخصصة القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم  
صفات الله تعالى عين ذاته والافكيك يقول عاقل يكون الامور المتغيرة  
مفهورا وما هي عين ذات شيء وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور  
مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتخلفة

في الواقع فقد اتضح أمور الأول ان انتزاع الوجود المطابق بمعنى الكون في الاعيان  
 يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجود او عدم ضرورة انه مهما وجد هذا  
 المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطابق ومهما لم يوجد فيه كما في المدومات  
 لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا  
 زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا مجرد الذات  
 فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذي هو مبدأ الآثار  
 الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمكلمون يقولون ان ذلك  
 المبدأ وصف زائد عليه لاعتين الذات فعلى هذا النحرير يكون النزاع بين الفريقين  
 معنويا الثاني ان المراد ماصدق عليه الوجود لانفس مفهوم الوجود المطابق  
 الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات فلا يرد  
 ماورد وما من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقة  
 تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود  
 بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل انشكيك ولا يلزم  
 من بدهية العرض العام بدهية حقايق الافراد المتدرجة فيه الثالث الوجود  
 المطابق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراد الحقيقة التي هي  
 الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات  
 اعني الحصص من الوجود المطابق بمعنى الكون في الاعيان لأمور أخرى وراء  
 تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الأمور مع كون اثباتها دون  
 خطر الفتاد كما احتاج اليه من قال في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلاثة  
 أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصه من الكون الخارجي  
 عارضة اذالك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته  
 وحصه من الكون الخارجي عارضة اذالك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود  
 زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما اشار اليه في المواقف وشرحه مع ان  
 فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون هو ولا ماصدق  
 عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ فهو كما يعرض ذات الواجب  
 عارض للاكوان الخارجية لا معرض لها وايضا على تقدير تحقق حصه من  
 الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصه نعم للوجود  
 معنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكو ان الدرجة العارضة  
 للممكنات كهذا المبدأ وذات المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع

لما قال اهل المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحصاص لكنه لا يتناقى كونه عرضا عاما  
بالنسبة الى معروضات تلك الحصاص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشى  
وذلك الماشى وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصاص  
كزيد وذلك الفرس لا يقال فقد ثبت لاولا واجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ  
وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة  
تلك الحصة على ذات الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لاشبهة في ان مرادهم  
زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة محمولة عليه  
مواطاة على انه لاشك في ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار  
وحصص المبدأ لا يصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار  
وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصاص  
متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصاص منه ليست بما شية  
وانما الماشى معروضات هذه المفهومات فافهم الرابع ان الوجود المطابق انما  
يتنزع عما يتصف به في بادى النظر وذلك المتصف هو الماهية لاحصة  
من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه في الواجب منتزع عن الماهية بلا واسطة  
شئ آخر وفي الممكنات بواسطة عرض الحصاص من الكون انما رضى اعنى  
بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فنوهى انه في الممكنات منتزع  
عن نفس تلك الحصاص اعترض عليه ان هذا لكلام مناف لما سبق منه حيث جعله  
منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع  
لا يجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات  
الخامس ان حاصل معنى قولنا الشئ موجود في الخارج بمعنى كائن في الاعيان  
هو انه بمبحث يصح ان ينتزع منه الوجود المطابق سواء انتزع منه بالفعل اولا  
وحاصله ان فيه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون  
له ماهية كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب  
اووصفا زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متميزة  
وذلك التعيين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح في تلك  
الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل  
ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بهما  
وتلك الحالة عبارة عن الكون الخصوص في الاعيان فيكون حصة من الوجود  
المطابق بمعنى الكون في الاعيان وليست بعارضة للماهيات في الخارج لما سبق بل

قوله لما قال اهل المعقول كل كلى الى آخره اذ كل  
من الناطق والضحك  
والحيوان والماشى  
مقول على كثيرين  
متفقين بالحقيقة في  
جواب ما هو بالقياس  
الى حصصه لانها  
افراد اعتبارية اذ ليس  
الفرق بين الحصاص  
والماهية الا باعتبار  
ملاحظة التعيد بامر  
خارج وعدمه  
(محمد اسعد)

قوله وحصص المبدأ  
لا يصدق عليها الى  
آخره فيه ان المبدأ لما  
كان نوعا بالنسبة الى  
تلك الحصاص لم يصدق  
عليها (محمد اسعد)  
قوله وتلك الحصاص  
متأخرة الى آخره فيه  
ان تلك الحصاص  
تحصص من مبدأ الآثار  
بمعنى سبب الآثار  
المتقدم على صدور  
الآثار فتكون مقدمة  
على صدورها وكيف  
لا تقدم ماهية الشئ ٦



في الذهن فقط لكونها من المقولات الثانية ~~ص~~ الوجود المطابق ولا يقدح فيه كون بعض افرادهما موجودا خارجيا لانه ينصف بهما في وجوده الذهني فقط كفهوم الجزئي واشار بقوله في الماشية بحيث اولا حظه العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يتخالف في الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في الذهن ففيلزم ان لا يكون الوجود الخارجى الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك الماشية ان ايس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الوجود بحيث اولا حظه العقل انتزع منه الوجود وتلك الماشية نائفة للوجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان بقول ثبوت تلك الماشية في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثاني في الخارج وهو باطل اوفى الذهن فيبود المحذور ولا يخلص الا بما اختاره في كتبه من كون المحمول نفس الماهية كالمذهب اليه الاشراقية لا وجودها كالمذهب اليه جمهور المشائية فاطر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر بجعلها انسانا او موجودا في لا حظه العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الوجود على الواجب ذاته بذاته ومصادق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو بمحمول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فخراده من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية بالمحمولة ان حمل على اثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حمل على الاثر بالواسطة فن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمحمولة بل بالمحمول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو في الواجب ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى بحر التخيير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع عين الذات كون الذات بذاته بمبدأه (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفيقين معنوى بتخيير ان مراد الحكماء طائفة ومن المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا الفهوم المشترك البديهي وكان بناء على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكن الامبدأ الا آثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا متبراهه افارود

٦ مع تأخر حصصها  
غير متصور  
(محمد اسعد)

قوله وهذا كما ان  
مفهوم الماشية  
والخصص منه الى  
آخره مغالطة محض  
بوضع الوصف  
الخارجى موضع الماهية  
اذ الكلام في صدق  
ماهية الماشية على  
حصصها ولا حقا  
فيه (محمد اسعد)

هذا السائل بأنه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم أيضا أما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن عائلها ومنشأها كما قيل وأما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لآثارها الذي هو وجودها الخاص المعلوم فتكون موجودة ومبدأ لانتزاع الوجود المطبق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته في زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ لانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما في الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ لانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ لانتزاع فظهر ان منشا السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته بما كان مبدأ لانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمعنى النقص الرجوع الى منع الملازمة القائلة بأنه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطبق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنوياً من غير محذور آخر ( قوله قلت القائلون بالعينية ) اى بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولاً بأنه لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوي لما استدلل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت علة ومبدأ لآثر وجودها اما ان لا تكون موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجودة ومبدأ الاثر معدومة في مرتبة الوجود والافادة وهو باطل بداهة والا لا تسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائداً كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود الذي هو شرط الوجود والافادة فان كان عين الوجود المعلوم لزوم الدور

وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض او ينتهي الى وجود هو عينها فيلزم تناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل او التناقض يلزم ان يتمدد وجود شيء واحد وهو بداهي البطالان واشار في ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة المنووعة بان كون الذات بذاته مبدءا لا نزاع الوجود المطابق عنه لا يصح على هذا المذهب اى بان يكون الذات علة للوجود في الواقع والالكانت علة له في الواقع وكما كانت علة له في الواقع يلزم احد المقاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدءا للانتراع لا يصح بهذا الطريق اى بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث صحيح للبداية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدء الانتراع كان النزاع بين الفريقين معنويا وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته في قوله وهو في الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدءا لذلك الانتراع بذاته لا بواسطة وجود ذاتا صلا لا مكنى بان النذر ولا مالا للذات وبهذا البيان اندفع ما نحبروا في تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع ما اورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لا مثبت للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب ان الانتراع عن الذات بعد خلية العلية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدءا للانتراع والمراد ذلك ففقد انتراع الوجود المطابق في الكل ليس الا بواسطة العلية ومبدأية الآثار واوعند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه او كان الذات بذاته مبدءا للانتراع لانتراعه المستندون على بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوها وقالوا لو كان الذات من حيث هي علة للوجود يلزم كون الموجود معدوما وانت خبير بان عدم انتراع الخصم لا يكون دليلا على عدم انتراع اهل المذهب نعم بردي على الشارح ان ما ذكره انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدءا للانتراع في الواقع لانه لا يكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا في نفسه وانتراع المعنوي يدور على الثاني لاعلى الاول ولا يختص الا بان يكون الجواب مبني على تحريك البحر برهان المراد ان يكون الذات بذاته مبدءا لانتراع في الواقع لا مبدءا واو في زعم (قوله بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد) الاول ان يقول بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافاء كما قال بعض المحققين او جهين الاول ان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بمذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود

موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الى كونه امرا اعتباريا ووصفا  
 ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان الاتحاد متبادر في الفعل الاختياري لافي  
 الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود لان مرادهم من الاتحاد  
 ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المقاد للغير او لنفس المفيد ولذا  
 اورد الامام على هذا الحكم انه يبدى في افادة الوجود للغير وممنوع في افادة  
 الوجود لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون المساهية من حيث هي هي  
 علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالمساهية الممكنة التي  
 هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود و كالذاتيات  
 التي هي علل مقومة للمساهية و كالمساهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل  
 علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود و اجاب عنه المحقق الطوسي  
 و ارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بدهاة و قياس الفاعل على  
 القابل فاسد مع الفارق لان القابل لا بد ان يلاحظ حاله عن الوجود لتلازم  
 حصول الحاصل و الفاعل لا بد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا  
 قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب  
 تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات و اتصافها  
 بلوازمها انما هو بحسب العقل و اذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا  
 كذلك لما سيجي من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا في شرح  
 المقاصد و لقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود في الخارج انما يصح اذا كان  
 الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين و اما اذا كان وصفا اعتباريا  
 زائدا و مبدأ لا تنزع الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى الذات  
 وفي الممكن اثر الفاعل فلا اذا الوجود على هذا يكون معلولا ثانيا عارضا في العقل  
 فقط و الجواب ان معنى افادة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا  
 خارجيا اى جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لا تنزع منها كونا في الاعيان  
 فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج و لم  
 تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي للبداهة المذكورة و تلخيص الكلام  
 ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن موجودا في نفس الامر كان الوجود  
 عين الذات و الا فلا بد له من علة موجودة في نفس الامر للبداهة فان  
 كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم الدور و الا لزم التسلسل  
 و تعدد وجود شئ واحد و الكل محال و بهذا اندفع ما اورده العلامة  
 التفتازاني في شرح المقاصد و ظهر فساد ما قاله بعض الاكبرياء و نفله

بعض المذهبين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة  
 لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر  
 المتكلمين موجود في الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم صف اعتبار  
 زائد في الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائد في الخارج ( قوله ينكشف كثير  
 من شبهه ) ههنا وفي كون الصفات عين الذات وقد اشترنا الى بعض ما ههنا  
 والى وجه انكشافها وبقى بعد ابحاث اخر وانما اطبقنا الكلام في هذا المقام لانه  
 معركة عقلية بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يدفع الودهام ولا يتضح  
 مراده الا بسط الكلام ( قال المصنف ولا خالق سواء ) عطف على خبر ان  
 قاله ابنى اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للامام وعلى انه لا خالق سواء  
 ومتصف بصفات الكمال معزّه عن سمات النقص ثم الخالق المنفى اعم من ان  
 يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ والمعتزلة كما ان فيه  
 رد لمشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية والنفسية  
 واعراضها وان لم يراضه الشارح بل المشركين والطبيين ولداعم الشارح  
 المخاوف من الجوهر والعرض ( قوله بلا دلة النقلية ) التي هي العدة والعقوبة  
 لا يعتد بها الا بعد تأييدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان  
 الشيء المستغرق بمعنى الموجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهر  
 كان او عرضا واستثناء الواجب منه عقلا لا يتا في كونه قطعا في الباقي كما يفرد  
 في الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يجبر عنه وجودا كان او معدوما فينتهي منه  
 الواجب والمتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى  
 الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكذا من استغراقية فالآية الثانية نافية لمذهب  
 الاستاذ فافهم ( قوله قال امام الحرمين لى آخره ) بيان لدعى المصنف من  
 كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للدعى بالاجماع كاقيل وفيه ما فيه ( قوله من غير  
 فرق لى آخره ) بان ما يتعلق به قدرة العبد ليس بخلافه تعالى بل لا يبعد بل جعلوا  
 الكل بخلافه تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبسدون  
 في الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بعقوبتهم وترك  
 النصوص في هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما  
 قيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكتابة او  
 باثباتها مع سلب التأثير عنها مطاقا واستغلا فلهو حل الكلام على ما يدل  
 عليه وان كان البحث المذكور حادنا بعد السالف في الواقع ( قوله وقال حجة الاسلام

الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة  
 حركات الجمادات لا تعلق بها قدرتها لايجاد ولا كسبا وبقيد المحض احتز  
 عن الجبر المتوسط المشوب بالقدر كسبا كما هو مذهب الاشعرى على ما تعرف  
 بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا في جميع افعاله الصادرة عنه بحيث  
 تصدر عنه ماشاء وجوده او عدمه او لم يشأ شيئا منها لم يكن فرق بين حركة  
 يد المرء ومش اضطراب ارباب بين حركة يده اختار او لا بين الصعود الى المنارة والسقوط  
 منها وذلك باطل بدهة اذ البدهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود  
 مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والتترك والحركة  
 الاضطرابية والسقوط غير مقارنتا لهما لكونها غير قاضية بان المقارنة لقدرة  
 العبد تحصل بتأثيرها استقلالاً او اشتراكا فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة  
 استقلالاً او اشتراكا كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالاً  
 ولذا قال وبطل كون العبد خائفا لافعاله الاختيارية وجب ان يعتد الى آخره  
 اى وجب الاختصاص في الاعتقاد بين طرفي الافراط الذى هو مذهب المعتزلة  
 والتفريط الذى هو مذهب الجبرية على ما في شرح المقاصد واظم ان الصفة التى  
 بها يمكن الحيزان من مزاوله افعال شاقة تسمى قوة وبقيتها الضعف فتلك  
 القوة ان كانت مقارنتا للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا عند بعضهم وبشرط  
 ان يكون مبدأ الافعال مختلفة لاعلى نهج واحد عند البعض الآخر فانما حصل  
 القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والتترك فتفسير القدرة بصحة  
 الفعل والتترك تفسير بلازمها تساوحا والافالقدرة لا بد وان يكون من شأنها  
 التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد بمبدأ تلك الصحة ثم القدرة  
 المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعرى ولما كانت الاعراض محددة  
 بتجرد الامثال عنده فذهب ههنا ان الله تعالى يخاق في العبد وقت الفعل قدرة  
 وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل  
 بتأثير قدرته وان لا يوجد ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير  
 قدرة الله تعالى استقلالاً مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد  
 شخصى قطعا وكذا مذهب القاضى ابن بكر الذى هو مذهب الما ترديدية بعينه  
 الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بآرادته الجزئية كما في لطم البتم  
 بنية التأديب او بنية الاذى عند القاضى بناء على ان الارادة الجزئية التى هى  
 عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والتترك صادرة من العبد

احتبارا وليست بمخاوفه لله تعالى لانها ليست من الوجودات الخارجية بل  
من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسط  
بين الوجود والمعدم كما ذهب اليه صدور الشريعة في توضيح فلا يلزم ان يكون  
العبد موجدا وحافا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة  
الجزئية توجب ناصعا على ثابته قدرة الله عند القاضي والمترتبة بخلاف ذلك عند  
الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت سببا على تأثير القدرة القديمة الا انها  
من الوجودات الخارجية المخارفة لله تعالى عنده فليس في قدرة العبد تأثير في اصل  
الفعل ولا في وصفه عنده ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار  
السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده ايضا والذا جاءوا بفعل الموصوف  
بالطاعة او المعصية حاصل لا بالقدرة القديمة وحدها على مذهب الاشعري  
ويعجمون القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة  
في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري لاي معنى ان الله تعالى  
يوجد الفعل ولا يتم بحمله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته  
الى فعل مرضي عند الله تعالى او غير مرضي فيه بخلاف الله تعالى ذلك الفعل  
مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قل في المواقف ما حاصله ان  
المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما قدرة العبد  
فقط بلا اعجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واربمجوع القدرتين  
على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ اوعلى ان يكون القدرة  
القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه وهو مذهب القاضي اوعلى  
ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة وفي تأثيرها في الفعل ايجابا  
لاختبارا وهو مذهب الحكماء في المشهور وروي عن امام الحرمين اذا تقرر  
هذا فاطفاهر ان لشارح حل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري انه بل  
لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان اياه لا سببية او الاستانة في قوله وبقدرة  
العبد وعلى وجه آخر من التوافق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضي لا على  
مذهب الاشعري اما شرا من مداخلية قدرة العبد في تأثير القدرة القديمة في الفعل  
بالنسبة العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على هذا يتجه على حجة الاسلام  
ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم باضلال مذهب القاضي ودونه  
خرط الفتاد وان امكن ايصار مذهب الاستاذ بافضله لى شركة البند لالى  
بحر القادر القدم كما هو كاستدرك والاضاع من كلامه شرح المقاصد ان كلام

قوله وفي تأثيرها بمعنى  
ان القدرة القديمة  
بجمل القدرة الحادثة  
مؤثرة في الفعل فككون  
تأثير الحادثة واجبا  
ضرورة وبهذا يدفع  
ان القدرة القديمة  
مؤثرة في القدرة الحادثة  
على جميع المذاهب  
فلا يصح المقتبلة بين  
مذهب الحكماء وسائر  
المذاهب من غير

حجة الاسلام شامل المذهب الاشعري والقاضي لانهما في الاقتصاد فيحيث لا يتجه عليه ذلك ( قوله مقدورة بقدره لله تعالى اختراعا ) اى حاصله بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجد لها وان لا يوجد لها تأثير قدرة الله بيجاد او بقدره العبد لما عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان العبد مقادرا عليه وكان الفعل مقدورا له وحاصلا بمدخلية قدرته لكون خلق قدرة العبد اول اسبابها عايدا لخلق فعله فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الآخر من التعلق المسمى بالاكتماب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابى الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته و ارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعري فلا يتناقى ما ذكرنا هذا ان حل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حل على ما يعمه ومذهب القاضي فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتماب عند القاضي والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتماب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان مذهب اليه يرجع الى الجبر الخالص وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري ولكن بتحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية ( قوله نسمى كسباله ) اى مكسوباله وكذا قوله خلقا له بمعنى مخلوقا له فهي خلق الرب و وصف العبد اى صفته القائمة به وكسب له واما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والاكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يستند حقيقة الى ما قامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا ( قوله وليس كسباله تعالى ) لان كسب الفعل يتناقى التأثير فيه وبوجب الانصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت ( قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره ) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصله بتأثير قدرة العبد وحدها



اختيار الايجاب مع قولهم بان القدرة تخافق الله تعالى قبل الفعل اذا استطاعة  
عندهم قبل الفعل لانه وانما قيد بالاكثر لان مذهب النصار منهم كذهب  
الاستاد ومذهب ابن الحدين منهم كذهب الحكماء والاستاد ابو اسحق الاسفرائيني  
على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف  
بذلك الفعل على ان يكون تعلفهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه  
وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لانه اجتماع المؤثرين  
المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم  
عجز الواجب تعالى فاسد اذا لم يطبق لرفع شئ ربما يرفقه بمعنى الغير لمصلحة  
لامن استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباد في افعالهم لمصلحة كونه  
مدارا للتوابع والعقاب من غير عجز ( قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد  
مستقلة في خالق وصف الطاعة ) لا يخفى ان كون الفعل طساعة او معصية  
من الامور اذ اعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية متخاوما  
فلا وجه لقوله الظاهر بمعنى الراجع لان المعرفة بالام بهذا المعنى والمترك بمعنى  
البدهي كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا على معنى البدهي اللهم  
الا ان يحمل عليه ههنا تلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحمل ان يذهب القاضي  
الى ما ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان  
الموجودات وان كان باطلا في الحقيقة والاولى في دفعه ان يقال مراده  
من وصف الطساعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية  
المقدورة له فعاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد او جد وخالق الارادة  
الجزئية مستقلة لا والالزم عليه ما لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين  
لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان قدرته  
التي خلقها الله تعالى لها مدخل في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والحيلة  
كما قال الاشعري والاساس جعل الفعل حاصل بمجموع القدرتين بل بصرف  
الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد باختباره  
وليس متخاوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية او من قبيل الحاصل فالمراد  
من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي خلقت في قلب العبد بها  
يصح ان يصرف ارا دة الكلية الى جانب معين وان لا يصرف فسقط  
الاوهم وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد  
على هذا المذهب هو هذه المدخلية لا معنى اليجاد وانما عبروا عنها بالتأثير  
لانهما شبيهة باليجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لاثر موجود ( قوله وقال

في قواعد العقائد الخ) قال في شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة بخلافها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفقد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لا فعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثمهما بوجيان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار وهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد للبحر يد حيث قال وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة بلا اقياس الى تمام القدرة والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل بحقيقة كقائمه نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اول فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير القدرة القديمة في نفس القدرة الحديثة اوجب تأثيرها في ارادة العبد وتأثير القدرة الحديثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل وجوبا عندهم لاعتدالمعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله تمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح والافدار والتمكين كما صرح حوايه فيندفع ما ورد على المحقق بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقائد ولا ما في شرح الجديد (قوله قلت هذا) اي استناد التأثير في افعال العباد الى قدرة العباد استقلالا كما ذهب المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحديق كلامهم فان تحقيق مذهبهم كذهب الاشعري الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا في التأثير واليجاد تمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري واتباعه (قوله

قوله اما اول الخ فيه ان شارح المقاصد اتما في الفرق والامتياز بين المذهبين في القول بان فعل العبد واقع بقدرة خلقه الله تعالى في العبد واما ان خلق القدرة في العبد بالاختيار على مذهب المعتزلة وبالايجاب على مذهب الحكماء وان تأثير قدرة العبد في الفعل بطريق الوجوب على الثاني ويطريق الاختيار على الاول فبحث آخر (محمد اسعد)

نسبوا المعاولات ( اي نسبوا إيجاد المعاولات التي في المراتب الاخيرة كالعقل  
العاشر من سلسلة العقول الممتدة الى المعاولات المتوسطة حيث حملوا العقل  
التاسع وجدا للعقل العاشر وكذا جماعوا العقل الثامن وجدا للعقل التاسع  
وهكذا الى العقل الثاني من المتوسطة وكذا جماعوا طباع الاجسام وجدة  
لائقها المخصوصة بها وتلك الآثار من المعاولات الاخيرة والطبائع من المتوسطة  
لكونها صادرة من العقول عندهم ونسبوا إيجاد المتوسطة الى العلية كالعقل  
الاول بالنسبة الى الكل والعقل الثاني بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة  
الى ما بعده فانها معاولات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى الابدائي  
العالية فيدخل المبدأ الاول الواجب في العلية والحال ان الواجب على الحكيم  
المالم باحوال الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر ان ينسب الكل بالاجداد  
الى المبدأ الاول الواجب تعالى ويحمل المراتب العالية شروطا ممددة للمتوسطة  
والمتوسطة الاخيرة الى من قبيل الشروط الممددة بالاجداد لتوقفه عليها ( قوله  
وهذه مؤاخدة تشبه الخ ) من كلام الحق الطوسي شارح الاشارات يعني  
ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظي الذي ينشأ من اللفظ فان الكل  
اي جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قبل  
هذا من الشارح وشارح الاشارات نزويج لا باطل والافكثير من ادلتهم لانهم  
على تقدير كون المراتب شروطا وآلانا وانما تنم على تقدير كونه مؤثرة فيما بعدها  
فدفع بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب الكل الى آخره  
على ان بعضهم قال مرادهما من الكل محققوا الحكماء كما اشار اليه الشارح  
في الرسالة فلا نجاء له اصلا ( قوله وان الوجوه ممددة الى الخ ) اي معلول  
للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعاول الاخيرة او المعاول  
الاول او المتوسطة وسواء كان وجود الجوه ام العرض سواء كان  
وجودا في الاعيان او في الازدهان ( قوله فان نسبوا في تعاليهم ) اي فان  
نسبوا في كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التي هي شروط  
ممددة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط  
ولا آلت لم يكن ذلك اسامع منافيا لما اسسوا من كون المؤثر في الكل هو المبدأ  
الاول وبواعابه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى من اغاض ابن البركات حيث حل  
ذلك الاسناد على الاسناد الحقيقي وليس كذلك فيكون النزاع فضيا ( قوله  
وقال بهم نبار ) هو تليد ان سبنا في كتابه المسمى بالحصيل ان سبنا الحق

قوله ممددة في ما اشار  
اليه ابو البركات اذلو  
لم يتم ادلتهم نكون  
المراتب شروطا لما  
قال ابو البركات  
والواجب الخ

في هذه المسئلة فلا يصح ان يكون علة الوجود الاماهو برى منزعه عن معنى ما بالقوة اى الاشئ الذى هو في ذاته منزعه في جميع كالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كالاته في ذاته بالفعل فليس له في ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات في ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لا غير اومعنى ماهو برى عن معنى القوة في ذاته موضعه اى ماصدق عليه هو المبدأ الاول لا غير وبقولنا في ذاته اندفع ماورد عليه من انه متناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان برائة العقول عن معنى القوة في وجودها وسائر كالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التي هي المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشأن في ان هذا القيد مراد به تبار ولم لا يجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا اظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح والجواب عنه ان الوجود في قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل اوجود العقول وغيرهما من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى (قوله وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استاذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء ربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كره لا يمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى مركز تلك الكرة في الصغر بالنسبة اليها والانسان في الارض هدف هو الذى رعى اليها سهام والافلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قوس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسما عندهم والفرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى رعى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الراعى والظاهر ان يقول والراعى هو الله لا غير لكنه قد قدم المسند وجهله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه زام لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث سهام واسباب الرعى والاصابة مهيأة فان المرف محل الفرار والاستفهام للانكار (قوله مشعر بذلك) لان امر يف المسند اعنى الراعى يدل على اختصاص رعى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوز الى غيره بناء على ان الحصر متبادر في الحقيقى الممكن في حصر المسند في المسند اليه وان لم يمكن في عكسه لا يقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر في الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلة المباد

والخطوط الواصلة الى طرفي كل قوس يسمى وزا وكل خط يستقيم منتصف للقوس والوزن كالسهم المرمية فهو مار بالمركز فلذا قلنا متوجهة نحو المركز

قوله الظاهر ان يقول الخ لان السامع يعرف له اراميا وانما يطالب تعيينه كمن عرف ان انسانا ينطلق ولم يعرف انه زيد يقال له المنطلق زيد لا يقال له زيد المنطلق كما يقرر في محله (محمد اسعد)

قوله لان امر يف المسند الخ قيل وايضا قوله فان المرف بالاستفهام الانكارى يشعر بذلك وفيه نظر لا يخفى

هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا في افعال العباد التي هي المصادرات الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من المصادرات السماوية والارضية لان الطاعون وخزاعداثنا من الجن كما ورد في الحديث فيكون المؤثر في افعال الجن من العباد هو الله تعالى فكذا في افعال البشر اذ لا قائل بالافضل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع المصادرات بتقدير الله تعالى وقضائه فهي شاملة عنده لافعال البشر كما اقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى وانما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرأى اليه تعالى مجازا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر (قوله فان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات ادعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينهما وبين الارادة فبان القدرة لا تختصي بجميع واحد من طرفي الفعل والترك والارادة تقتضيها فانه صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة لا ينافي في التأثير عنها اثبات للشيء ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللازم يوجب نفي المزموم وان سمي معنى آخر بالقدرة فلا يكون بمنع فيه بل مجرد اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن لا يبد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثاني من التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة التصريح اعلم ان الوجه الثاني من التشنيع لا يتوجه على القاضي ويتوجه عليه الوجه الاول ويتدفع بالدفع الثاني واما الاسناد فلا يتوجه عليه شيء من الوجهين (قوله والجبواب ان القدرة لا تستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول بالانسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان قد عاين به يحصل الفرق بينهما وبين العلم اذ ليس من شأن العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا لا يبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فافرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير للقدرة

العبد و ارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحاية واما الفرق بينهما على مذهب  
القاضى على ما يفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقذور  
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في وجود المقذور والخلق بخلافة  
فيهما فليفهم (قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ) جواب عن الوجه الثانى  
بان الملازمة مسلمة و بطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المنصوص  
عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعرى بل ان اثاب بفضله وان عذب بعبده  
والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح في اصول المعتزلة من الحسن  
والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه  
تعالى ليحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح في اصول الاشعرى اذ لا حسن  
ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه  
تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى  
شئ عنده فلا يحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادى الغير  
الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى  
فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان الكلام هنا فيه  
الله ان الان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له  
تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد به عليه (قوله نقل عن ابن  
نيفة ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان  
عما اجمع عليه جميع العقلاء) ولا يقدح في اجاباتهم اثبات بعضهم ما لا يليق بشانه  
تعالى او نفي ما يليق بزعم ان الكمال في ذلك الاثبات او النفي او يزعم انه لا ينافى  
الكمال ولا يؤدى الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات  
المعتزلة الوجوب عليه تعالى يزعم ان الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفى  
الفريقين الصفات الزائدة يزعم ان الكمال في النفي وكاثبات المجسمة المكان والجهة  
يزعم انه لا ينافى الكمال ولا يوجب النقص نعم او اخذ في هذه المقدمة كونه  
متصفا بصفات زائدة كما سحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من  
عقلاء الفلاسفة والمعتزلة الثافين لصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع  
العقلاء لكنه غير مأخوذ في تلك المقدمة على ما حررنا وتسميته مقدمة مع انه  
من مقاصد علم الكلام باعتبار التفرع الا ترى بقوله فهو عالم بجميع المعالمات  
قادر على جميع الممكنات (قوله حتى ان بعض المصنفين استدل الخ) كلمة  
حتى ابتدائية تدل على سببية ما قبلها لما بعدها اى بسبب انها مقدمة مجمع

قوله ويمكن توجيد كونه خطايا الى ٢١٩ ﴿ آخرة اقول كمال अभी يتخالف باختلاف الاولوية

عليها استدلال بعض المصنفين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له  
انظير اذ الوحدة قد تشمل بمعنى الوحدة المدية وقد تشمل بمعنى نقي  
الانظير يقال فلان العالم واحد في ديارنا اي لا انظير له والمراد هم: هو الثاني  
كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد  
بل من جهة انه لا شريك له يعني لا يزيد له واحد لا انسان فصاعدا فان كل  
احد واحد بهذا المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في انه واحد بمعنى لا انظير له  
فلذا قال المستدل ان كون الشيء مفردا اكل وفي بعض النسخ اولي بالتمية  
الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لانظير في الذات والصفات اي من ان يوجد له  
انظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والالام يكن منزها  
عن جميع علامات نقصان وهو باطل بالايجاع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد  
كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قبل اما الصغرى  
فيجزم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فيما اجمع عليها العقلاء  
فقوله انه خطايي خطأ وقوله بل شمرى اشده منه والحق انه قياس مركب  
من السلبات كفتح الظلم فكونه خطايا صحيح وكونه شمرى بافساد والذم يمدوه  
من جهة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلا يرد عليه  
شيء ويمكن توجيد كونه خطايا او شمرى بآياته ان اراد بالصغرى ان الانفراد  
كمال في الواقع فليست بقطعية وان اراد انه كمال في نظر العقل فيجوز الدليل  
حيث ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس  
في كاله ونزاهه عن النقايس كالم بذاته وبجميع المعلومات واعادة على جمع  
الممكنات ولو افعال العبادو بسط اليد والجود وكنى الشربك ولو ادوا المكان  
والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولي واسكن بالتمية الى  
ذلك الشيء في نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صرح لك الواجب  
تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في ذلك وهو خلاف  
النصوص فظهر ان كونه خطايا او شمرى بالتمسك باعتبار المقدمة الاولى  
لان كونه شمرى باعتبار المقدمة الاولى وخطايا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل  
لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب وجود معدن كل كمال ومبدء عن كل  
نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه الرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار  
الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما بخلا واما ما قيل  
في توجيدها فان اربعة كون الشيء مفردا محل تأمل وان اثبت بدلائل التوحيد

آخرة بل هو ترويج ابطال باتوحيه المعامل (محمد سعد)

كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا ففيه ان منع الصمري يهدم كونه  
 ظنيا خطايا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولو به (قوله  
 ولكنهم يحرفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته) اي ما يطلق عليه  
 في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق  
 كلامه من ان الغبر لا يطلق في الشرع والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود  
 الذي من شأنه الانفكاك عند الاشعري وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد  
 عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعني جاز الانفكاك فقوله وجهور  
 المتكلمين الى الثاني محل نظر اذ لم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك  
 الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي اعني نقيض هو هو فقوله والاشعري  
 الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشعري بل مذهب  
 جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم  
 التساقض فكيف يكون مذهب له ولغيره (قوله والفلاسفة حققوا الخ) اي  
 ثبتوا العينية اثباتا محققا لا ريب فيه حاكين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه  
 الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل  
 وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحثيثة قدرة وكذا في سائر  
 الصفات بخلاف المعتزلة فان نظائر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة  
 وباطنه عينية ماجعلها الاشاعرة صفات حقيقة كالعلم والقدرة وزيادة الصفات  
 المعللة بها كالعلمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم العينية  
 نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتي فالبقاء في قوله بان ذاته الخ متعانة  
 بتضمين معنى الحكم وتفسيرية للعينية للاستعانة الداخلة على الدليل الذي  
 هو ما به التعقيق وذلك الحكم او التفسير صريح في ان تلك الصفات عين الذات  
 والتغابر باعتبار الحثيثيات فلا يرد عليهم ان الحيوة والعلم والقدرة وغيرها  
 ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل الاندفاع  
 ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد بالقدرة مثلا  
 مبدأ آثار القدرة وبالعالم مبدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض  
 عالم يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات فلا بأس  
 في صدق العرضيات الزائدة في الممكنات فلا بأس في صدق العرضيات المتخالفة  
 مفهومها على ذات واحدة ولا في اختلاف حقائق الافراد المندرجة تحت كل  
 منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضية وفاقوا قولنا

قوله يهدم الصواب  
 لا يهدم بناء على  
 ان منع الظني يجوز  
 بخلافه لا يضر وعله  
 سقط من قلم الناسخ  
 (امام زاده محمد اسعد)



الواجب عالم بمنزلة الضر، مضى عندهم فاعلم الذي تضمنه المحمول انزاعى  
بعض لوجوده في نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى ( قوله  
فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية ) اى صفات اعتبارية وليس له  
تعالى صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التي جعلها الاشاعرة  
والمانريديون صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهي عين الذات عندهم  
لا صفة الارادة فانها حادث فائدتها لا يحل في زعمهم والصفات التي  
جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست بتلك الصفات بل الصفات  
المعلقة بها كالعالية المعلقة بالعلم والقادرية المعلقة بالقدرة لكن لما كان العلم  
والقدرة وامثلهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معلقة بالذات عندهم  
لا يعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم ثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة  
هي تعالى الذات بالعلومات والمقدورات لكنهم لم يجمعوا ذلك التعاقب عبارة  
عن العلم والقدرة بل عن العلية او القادرية المعلقة بالعلم والقدرة ولذلك قالوا هو  
عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة على ما اشار اليه المولى الحياى فليس  
للاوجب تعالى عندهم علم زائد لصفة حقيقية ولا اعتبارية ولذلك اورد عليهم  
الاشاعرة بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواد  
له وهو سفسطه ظاهرة فارادى زائدة على علم زائد ولو وصف اعتباريا لم يكن  
لذلك الابرار وجه اصلا وذلك الابرار متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن  
الفرقيين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائد له فوقهم هذا بمنزلة  
ان سواده اسود بسواده هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده وبهذا البيان اندفع  
ما قيل هذا يناقض ما سبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في دفعه  
ان المراد من العينية فيما سبق نفي العينية لا بدفعه اذ لا واسطة بين العين والغير  
عند غير الاشعري وتابعيه بل نفي العينية بالاستدلال الآتي يستلزم العينية فيقع  
فيما هرب بقى ههنا كلام هو ان قول الشارح لاختلاف في كونه تعالى عالما قادرا  
الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعترضة في اثبات مثل العلية والقادرية  
وغيرهما من الاعتبارات العقلية لزمانه وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقى  
لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفي  
التمدد الاعتبارى نفيه قبل صدور شئ من معلوماته لامطابقا كما سنذكره عن اشارح  
( قوله واستدل الفرقان ) اى الحكماء والمعترضة على نفي العينية بانها لو كانت  
غير الذات لكانت زائدة عليها واو كانت زائدة لكانت مكتبة لاحتمال جهها

في وجودها الى الذات الموصوفة بدهاءة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا  
 وكما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجد لها فذلك لعله لما ذات الواجب او غيره  
 والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغير ما ليس بمعين فلانهم انما الزادت  
 لكنت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون  
 من جهة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى  
 الذى ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التعريب لان  
 فرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقيا كائن او اعتباريا بالثبت العينية والاستدلال  
 حينئذ انما ينفي كونها غيرا حقيقيا لا مطلقا ويمكن دفعه باختيار الشق الثانى  
 بحمل الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لا مع اثبات العينية و باختيار الشق  
 الاول مع تعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية  
 فهي في وجودها في نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجد فيها  
 واعلم ان الاستدلال على نفي الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جملة صاحب  
 المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم  
 كون الذات فاعلا ولا مفعولا واجبا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذى هو  
 تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه  
 بل هو غاية الكمال وفي تقرير الشارح اشارة الى الحصرين احدهما ان كونه من ادلة  
 الحكماء لا ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا ما يشبهون باذياتهم وثانيهما  
 القدر في جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة  
 على تقدير كونها غير لذات فتأمل (قوله وتلك العلة اما ذات الواجب الى اخره)  
 لا يخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات ويؤيده  
 الصدور الاتى فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات اى تلك العلة اما ذات  
 الواجب بالذات لا بواسطة شئ آخر لم ينحصر التردد بين الشقين كما اذا قيد  
 كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شئ آخر وان لم يقيد به  
 بتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الى آخره وما قيل  
 ان للزوم المذكور منوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقي  
 بواسطة على نحو ما قال الحكماء في صدور المملكات المتكررة عن ذات الواجب  
 من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا ينحصر محذور الاستكمال بالغير  
 بالشق الثانى اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شئ من الممكنات  
 يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثانى فاولاه ان يعمل

العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك، القيد دون اشق الثاني فالمراد  
 ان علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجودة انها  
 والام يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لابد من العلة الموجودة فيلزم صدور  
 الكثير عن الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بالواسطة بان يكون الغير علة  
 موجودة انها او شرطاً لليجاد فيلزم الاستكمال بسبب شئ من الممكنات وهو  
 محال قطعاً لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات  
 الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم للذات ايضا  
 لا يقدح في كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا في اعراض الذاتية المستندة الى الذات  
 بالذات او بالواسطة المستندة الى الذات ولا يوجب النقص والاحتياج في الكمال  
 الذاتي الى الغير المنفصل وهو ما نفى العقلاء على استحالة واصل ان الاحتياج الى  
 مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعاً الى تلك  
 الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالمقدرة والتأخرتين عن المحبة والارادة  
 المتأخرة عن الكل لا راجعاً الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور في امثاله كما لا محذور  
 في صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون  
 تلك الصفات غير الذات لا احتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لا احتياج الفاعل  
 هذا واورد على المحصر بين الشقين يجوز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب  
 وغيره واجب بان المجموع مندرج في الشق الثاني بناء على ان الكل غير الجزء عند  
 غير الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل التردد على منع الحلو والسكوت عن  
 محذره ولا شراكه مع الشق الثاني في المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه في صفات  
 كماله) اي كماله الذاتي (الى غيره وهو محال) عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير  
 في الكمال الفعلي عند الحكماء القائلين بتوقف اليجاد على الشروط والآلات  
 والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميه اورد هذا الاجال وان  
 قالوا يعود الاحتياج في امثاله الى المنفصل لا الى الفاعل نقول يتعكس عليهم  
 في محذور الشق الثاني كما شربنا (قوله وهو تعالى واحد من جميع الوجوه) اي ذات  
 الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد  
 فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات  
 والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة  
 يلزم من عطف العلة على الماويل وذلك التعليل متمثل على المصادرة لان كونه  
 تعالى واحداً من جميع الوجوه بهذا المعنى وقوف على اني الصفة وهو اول

قوله اي ذات الواجب  
 تعالى الى آخره يعني  
 ان مرجع الضمير  
 ذات الواجب تعالى  
 الصادر عنها تلك  
 الصفات كما هو مقتضى  
 بيان لازم لشق الاول  
 فظهر وجه تفرع  
 قوله فلا يرد الخ  
 (محمد اسعد)

المسئلة والفاء في قوله فلا يكون مصدرا الى آخره فصحة او تفرعية وفيه  
اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللازم كذلك هي مقدمة دليل بطلان  
اللازم (قوله كما ينزه في موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر  
عنه الا الواحد واقرى ادلتهم على هذا المطلب ما لخصه الشريف في شرح  
المواقف حيث قال لاشك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلوم  
قبليية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلوم ليست لها تلك  
الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها المعلوم معين باولى من اقتضاؤها  
للماعداء فلا يتصور حينئذ صدوره عنها في كل صدور لابدان تكون للصدر قبل  
ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية  
في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضفي الذي يتعمل بين الصادر  
ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه  
اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر  
آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى  
فلا تكون له مع شيء من المعلومين خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء  
منهما فاذا تعدد المعلوم فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار لينصور  
هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من  
جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة  
الناس اياه لا غفاله عن معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز  
ان يكون الذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة  
فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور  
بامرها لا بعضها دون بعض واثن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه  
فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له  
ارادة تعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيات امور كثيرة ولا يقدح  
ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان  
الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلومات كافية في ترجيح وجود تلك  
الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ لأكثرين فصاعدا  
اول المسئلة فلا يردها اوردته الشارح في حاشية البحر بمن انه اذا اشترك الخصوصية  
بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد  
وهو يتم التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت

قوله في جهة واحدة  
فيها هكذا في خطه  
و الصواب او غير  
مشاركه فيها كما في  
نسخ شرح المواقف  
والا فلا يصح ربط قوله  
فيها بالمقابل ولعله سقط  
في النسخة التي عنده  
ومن ههنا علم ان في  
تلخيص الجواب الاول  
قصور احيث خصصه  
بصورة مشاركة  
الجماعة في جهة مع  
عموم الجواب بصورة  
عدم المشاركة فيها  
(امام زاده محمد اسعد)

القدر المشترك فلم يتحقق لا دور التعدد المتعاقبة انتهى لانه استدلال باول المسئلة  
فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا وسنأمله لاند في صدور التعددة  
عن الله من الخصوصية مع كل ماول ولان لم ان الواحد الحق بالمعنى الصالح  
للزراع لا يتمد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للزراع لانه كلي  
فرضي غير صادق على شئ في نفس الامر لان اوجب اولى متصف في نفس  
الامر بساوب و اضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للزراع  
هو الواحد الحق في بحسب ذاته والتعدد بحسب الساوب والاضافات نظر الى صدور  
الصفات بالاجب وبمحسب امافات الارادة ناظر الى صدور الافه ل بالاختيار  
فلا يرد ما لو رده البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون  
المنظرة اذ لا يكون الزراع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد  
حقيقي وهذا المعنى ام لا وهو بحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب  
تعالى في مرتبة المصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكره اما ذكره  
الشارح في حاشية البحر يد من ان الساب اضافته بين الذات والامر الساوب  
واذ لا امر فلا انصاف بالساب وان تحقق الساب في نفسه فافهم ( قوله )  
وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي ( اي الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره )  
فاعلا موجودا لتلك الصفات وقابلا لها لان تلك الصفات الموجودة في ذات  
الفاعل قال في المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا  
وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية  
زائدة على ذاته وهي صادرة منه فائمه به ( قوله ) وقد بين استحقاقه له الى آخره )  
ينبغي وجهين احدهما ان الفعل والقول اي الانفصال امر ان متباينان  
فالواحد فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدر الارين وهو محل كما سبق  
وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفعل الى المفعول بالوجوب لا اذ لا يجوز  
تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المتيول بالامكان حيث يجوز تخلف  
المقول عن القابل واذا تسايرت النسبتان فلا يجهتان في محل بسيط حقيقي  
والجواب عنه انما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدر الاثرين فيجوز ان يكون  
له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة وهذا اول سبيل في الجواب  
يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام في الواحد  
الحقيقي وليس له جهتان ( قوله ) وقبل على هذا الدليل الى آخره ( تائق  
على باقول بتضمن معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا  
من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لامن طرف الاشاعرة

قوله في محل بسيط  
حقيقي الخ هذا القيد  
للا يرد عليه كون  
النفس الناطقة معالجة  
لذاتها في تهذيب  
الاخلاق لانها ليست  
بسبغة حقيقية لكونها  
متعددة باعتبار  
الات البدنية التي  
بها العلاج

التافين للغيرية ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صفة كائني المغاربة بنفي  
 الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة  
 بانها كما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة  
 وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضئف الآتي اثباتا للاملازمة المنوعة  
 بواسطة ابطال السند المذكور المساوي ولعل منشأ هذا الجواب ما قيل الواجب  
 بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد الفاعل ان صفات الواجب اجبة  
 لذات الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد (قوله  
 اذ مع التساوي) اي مع تساوي طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذلك الممكن  
 لا بد من مرجع يرجع الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجع  
 على تقدير رجوع عدم الممكن بالنظر الى ذاته كاذب بمحض الحكماء بطريق الاولى  
 (قوله كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ) قيل الاحتياج الى  
 موصوف غير الاحتياج الى العلة وايس بشئ اذا لما امتنع وجود الصفة بدون  
 الموصوف بدها وهو كان الموصوف متقدما بالذات على صفة فقد اندرج الموصوف  
 في جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعاً (قوله  
 فالقول بكون الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اي مع القول بعدم احتياجها الى  
 العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت  
 وكونها محتاجة الى العلة متناقض لقض لنفي ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع النظر  
 عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث  
 لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير  
 وجودها يكون ممكنة لا تنحصر الوجود في الواجب والممكن عقلا فان لم يخرج  
 الى علة يلزم الرجوعان من غير مرجع والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان  
 كما قال الحكماء للاحداث والاكانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال  
 فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة احتياجها هي الامكان  
 للاحداث وان من نفىها يجوز له ان يقول هي الامكان كالحكماء وان يقول  
 هي الحدوث كما عبرت له التافين للصفات مع القول بحدوث العالم (قوله وقيل  
 ولو سلمنا الاحتياج الخ) جواب آخر يمنع بطلان اللازم للشق الثاني مستندا  
 بان استحالة غير مبرهن عليها وقوله وانت اعلم اثباتا للقدمية المنوعة  
 بان احتياج الواجب الى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية الى غيره بخلاف  
 لما تنفق عليه العلة كما نقل عن ابن تيمية لان مطابق الاحتياج من سمات النقص

بداية بل بطلانه من البديهيات مطرية اقول او حل كلام هذا القائل على  
 ان الحكم يكون جمع الصفات صادرة عن الذات لا بتوسط بعضها في صدور  
 البعض الآخر لم يقع عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على  
 سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتجاج راجعا  
 الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى ( قوله وارسلنا كون علتها  
 الواجب الخ ) يعني ونقول او سلطنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على  
 هذا يلزم المذكور ان كون الواحد الحقيقي مصدر للاُمور الكثيرة وكونه فاعلا  
 وقابلا وما وانما يلزم ذلك او كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بال معنى الذي ذكره  
 في الواقع وذلك بمزج لانصافه تعالى بساوب واضافات في الواقع اما ساوب  
 فهن اصفات انسابية كسلب الجوهرية وارضية والمالية في المحل والمخلية  
 للمحال في غير ذلك واما الاضافات فهي كتماءات علمه وقدرته ويمكن ان يكون  
 الاضافات عطفية تغير لان السارب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب  
 هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني يمنع بطلان  
 اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب  
 في حاشيتنا التبريد بان اوصاف الواجب تعالى بساوب واضافات متكررة  
 انهم بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على الانصاف اليه  
 ولكلام في المصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات او احدى من جميع الجهات  
 فان قلت ساب لشيء لا يتوقف على شئونه والواجب تعالى في اى مرتبة فرض  
 متصف بساب جميع ما عدا عنه تعالى قلت ساب معتبر على وجهين الاول  
 على وجه الساب المحض وحينئذ لا يكون شئنا منضمنا الى الالهة لانه لا لاجله  
 بل مصداقه ان يوجد ذات الالهة وبذاتي غيرها وحينئذ لا يمدد الالهة لثاني  
 ان يتبرله نوع بمحقق ليضم الى الالهة وله بهذا الاعتبار وجود ولا يحصل  
 الا بعد صدور الكثرة فلا يتمدد لصادر الاول لاجلها لان تحقها بعده  
 فتأمل انتهى ببارته تلخيصه لانما بين الاعداد باعتبار الوجود التام وجميع  
 انحاء الوجود واما لصادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى  
 لا يكون القيود اثنى بانضمها الى الذات لا يتمدد لعال فبيرة في الواقع فلا يكون  
 تلك القيود موجودة في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة  
 لا يتحقق عال متعددة موجودة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب  
 المذكور لانه مبنى على تسامح ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد كما نزل

قوله لم يقع عليه حجة  
 خبران وقوله لم يكن  
 الخ جواب او حل  
 ( محمد اسعد )

وحي بعد السبح بعد

عليه كلام الشر يف ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الازدهان  
امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف في نفس الامر  
بسلب امكان النظر مع ان النظر وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال  
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته  
في نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفهومات  
التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم  
موضوعا لوجبة صادقة كائن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فتأمل (قوله

وانت تعلم ان هذا) اي القول بصدور الصفات عن الذات لا يجوز ذلك صدور  
كما وهم ينساق الخ شروع في دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له  
تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل  
وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال  
الشر يف لكنه لا يجري في الصفات التي لا يتوقف عليها الابداع كالكلام والسمع  
والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني فلان كل ماصدر باختيار  
فهو حادث وفاقا بين الحكماء، والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق  
الاجتناب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالدالة العقلية وتلك القاعدة  
ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة  
الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالاجتناب نقص في حقه تعالى وذلك  
التخصيص يوجب انتفاض تلك الدالة العقلية التي لا تقبل التسخير والتخصيص  
بخلاف الادلة العقلية التي يقبلانها فيجوز تخالف حكم المدلول فيها في بعض  
المواد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك  
القاعدة واما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثاني ولان سلم  
انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذا لقاعدة لا تشمل الصفات بناء على ان  
موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث  
قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثاني قيد  
المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قد علة  
ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات  
ولو سلم ان القاعدة يشتملها فلان سلم ان ذلك التخصيص مستلزم للعجزور وانما  
يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية  
وذلك ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للجميع اعتمدا على ظهور  
استثناء الصفات عقلا كما في قوله تعالى خالق كل شيء لظهور كون ذاته تعالى



مستثنى عن الشيء عقلا وكون الأدلة العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء  
والدليل الدلالي لهذا الاستثناء، والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة  
فهو الأدلة الدلالية على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول  
فهو ما سبق في محذور الشئ الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة  
واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصادر اما بالاجاب واما بالاختيار فصدور  
الصفة بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها  
بالاجاب كما لا يخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس في حدوثها في صدورها  
بالاجاب اضطرار من غير محذور في الاختيار وهو نقص في بينهما فرق واضح  
وقوله كما يخصص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع  
منكم ايها الحكماء في القول بزيادة الوجود والتخصيص على كل ماهية الواجب  
تعالى فهو جوابكم فهو جوابنا ففي كلام السارح هنا على اللاحق ان الواجب  
رد لما اوردته شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى  
الذات بطريق الاجاب لا بطريق الاختيار للزم كونها حادثة او كون القدرة  
مثلا مسبوقه بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختار الامور حبا انما هو  
في غير صفاته واما امتداد الصفات عند من يشتبهها فانما هو بطريق الاجاب  
وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخصص  
بغير صفاته ولا ينبغي ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية مشكلة  
جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اوردته شارح المواقف حيث قال  
ينبغي ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم  
محذور ان اتسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالاجاب لزم كونه موجبا بالذات  
فلا يكون الاجاب نقصا ناجزا ان ينصف به بالقيس الى بعض مصنوعات  
ودعوى ان اجاب الصفات كمال واجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى  
ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان (قوله والمصنف وان لم يصرح  
الى آخره) بيان ان المصنف من مبنى الصفات الزائدة كما هو رأى الاشعرية  
لامن التناهي (قوله لانه اراد به نفي العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر  
لانه ان حل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة بحتم ما رافقه  
من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حلت على مطابق الصفات  
فلا بد من ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا ينبغي ولا يخفى الا بان المراد  
مطابق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بصري الكناية

في العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده ( قوله واستدل القائلون بالغيرية )  
 وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة  
 ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعي الاشاعرة بان يحمل الغير  
 هنا على تقيض هو هو اي مالم يسو بين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور  
 او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكأنه قال واستدل القائلون بالغيرية اذ ياباه قوله  
 الآتي واستدل القائلون بانها لاهو ولا غيره الى آخره فالغير ههنا محمول على  
 مالم يسو بين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى والذالم يصح  
 دعوى البداهة في نفى العينية ههنا لانها تستلزم دعوى ابداهة في الغيرية  
 فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفي  
 على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جعلتها  
 مذكورة الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه مذكوره امام الحرمين  
 من انه لا بد في القياس من جامع لا قطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب  
 جسما بناء على ان كل فاعل نشاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط  
 والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون الحكم معاللا بعله كالعالمية بعلم  
 او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة  
 العالم من قام به العلم او دل دليل على مداول عقلا كدلالة الاحداث على المحرث  
 لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم  
 وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام  
 في القدرة والحياة وغيرهما وما قبل عالمية الشاهد ممكنة لعمل بعله وعالية الغائب  
 واجبة لاتعمال بعله فدفع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بداهة  
 بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك وهو ذات الغائب هنا كافي شرح  
 المناصد وفي المواقف وشرحه اخرج الاشاعرة بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه  
 القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط  
 لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا  
 في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق  
 على واحد من اثبات اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اي واجبا كان ذلك الغائب  
 او ملكا او جنيا رقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في الرصد الاخير من  
 الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية كيف والقائس  
 معترف باختلاف منتزعي الصفات شاهد او غائبا كما اشار اليه الشارح بقوله

قوله بان يحمل الغير  
 الخ فان لفظ الغير عند  
 الجمهور حقيقة في معنى  
 مالم يسو بين مطلقا  
 ولا واسطة بينه وبين  
 العين ومجاز فيه عند  
 الاشاعرة فان معناه  
 الحقيقي عندهم مالم يسو  
 بين وجاز انفكاكه  
 والغير بهذا المعنى  
 اخص من تقيض  
 العين فيكون بينه وبين  
 العين واسطة وهي  
 مالم يسو بين ولم يجز  
 انفكاكه فلو اريد  
 بالغيرية عدم العينية  
 بطريق عموم المجاز  
 كما اشار اليه بقوله اي  
 مالم يسو بين سواء  
 كان الخ وحمل  
 القائلون ههنا  
 على ما يعي الاشاعرة  
 فكأنه قال واستدل  
 القائلون ٣ بعدم  
 العينية بأباه مقابلته  
 بقوله الآتي واستدل  
 القائلون بانها لاهو  
 ولا غيره ٣  
 وفيه امر يصح  
 للمعنى افا فهم  
 (محمد بن محمد)

الا يرى الى آخره فيكون قياسا قارقي لاعم لجمع بل قد يمنع ثبوت العلم  
 والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد بل ثبت في بيته هو العالمية وقادرية  
 والمريدية لاماهي مشتقة منها فيضعمل اقياس بالكلية ولا ينبغي ان يمنع  
 ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد قريب من المتكثرة  
 واما القدح بكونه قياسا مع القارقي فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق  
 المذكورة لا يقدح في صحة اقياس المذكور اذ لا اختلاف بهذه الاحكام  
 ولا لاصناف فيما يتفق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث  
 كونه عالما لان حيث كونه حادنا او قدما او عرضا الى غير ذلك واما القدح  
 بان اقياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره اهل الاصول من ان اقياس بهلة  
 منصوصة في القياس عليه يفيد العلم القطعي اذ لما كان علة عالمية الشاهد  
 وقادريته مثله في علمه وقدرته قطعا لا يريب كان في حكم القياس بهلة منصوصة  
 اذ الاختاج الى التخصيص في الادلة العقلية لتعيين الهلة قطعا فانهم (قوله  
 وليس معنى العالم الى آخره) اي ولا نعلم ان احد العالم ذلك الى آخره اقول بعد  
 ما سبق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم واشتد لا يبره  
 القيام فتجوز خلافه احتملا باطل فالجواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به  
 العلم الحائقي الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعم من الحائقي كما يقوله الاشاعرة  
 في علم الله تعالى ومن الاعتباري كما يقوله الامام الرازي حيث ذهب الى ان العلم  
 مطلقا من مقواة الاضافة بل كثير اما يوافقون المصدر على الحاصل بالمصدر  
 كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة في علم الله تعالى  
 اللهم الا ان يحمل مراده عليه (قوله بان اني بحبيبه بديهيته) لان صفة الشيء  
 لا يكون عين ذات الموصوف بدهية وامل هو لا القائلين متأخر والاشاعرة  
 ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم  
 والقدرة واملهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما في قولنا  
 الضوء مضي لا الامر الزائد على الذات كما في الشمس مضية كما حقه الشارح  
 ونقله فيما سبق واذا احتاج قدموهم في نفي العينية الى ادلة مفصلة في كتب  
 الكلام ومن جنتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد (قوله فبان اشترع  
 والعرف والافقة الى آخره) قل الشر يف المحقق في شرح المواقف ولا ينبغي  
 ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان اصفة مضافا ليست غير الموصوف  
 سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل نهى ادعوا ذلك في صفة لازمة بل القديمة

بمخلاف سواد الجسم مثلاً فإنه غيره قال الآمدي ذهب الأشعري وعامة الأصحاب  
إلى أن من الصفات ماهو عين الموصوف كالأجود ومنها ماهو غيره وهي كل صفة  
يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه تعالى خلاقاً ورازقاً ونحو  
هما ومنها ما لا يقال أنها عين أو غير وهي ما يمنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه  
كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناءً على  
أن معنى المتقابلين موجود أن يجوز الانفكاك بينهما بوجه فلهي هذا تلك لصفات  
النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل أن بعضها عين الصفة  
الأخرى أو غيرها انتهى ونحن يتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم  
من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة في أنها ليست غير الموصوف  
كيف وهو مخالف لما نقله الآمدي وغيره عنهم بل مرادهم أنه لو كان الغير في الشرع  
والعرف واللافة شاملاً للأجزاء أو الصفات اللازمة للدلالة على هذه العبارة عندهم على  
انتفاء حصول زيداً والعشرة في الدار ضرورة امتناع حصول الكل أو الملزوم  
بدون حصول شيء من الأجزاء أو اللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة  
على عدم حصولهما في الدار باطل شرعاً عرفاً وافتاءً بل هي تتناول بحكم الاستثناء  
على حصولهما فيها ولا تدل على شيء من حصولهما وعدم حصولهما  
بناءً على أن الاستثناء من حكم النفي حكم بالإثبات عند الشافعية وليس حكماً  
بشيء من النفي والإثبات عند الحنفية كما تقرر في الأصول وأما كونه حكماً بنفي  
الحصول عنهما أو مستلزماً له فيما لم يقل به أحد من أهل الشرع والعرف واللافة  
فعلى هذا دل دليلهم المذكور على أن ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة  
اللازمة لا المفارقة أيضاً إذ لا يلزم من انتفاء انتفاء الموصوف نعم يمنع خلو  
الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لا بشرط التبعين صفة لازمة  
ولهذا ساء لهم هذا الاستدلال مع قولهم بأن بقاء كل عرض ولولاهما لا يحدد  
الأمثال وبالجملة دل دليلهم على أن هذا المحل الشخص مع هذا العرض  
الشخص متقابلان عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ممن العوارض  
الحالة فيه ليسا بمتقابلين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شيء من الجانبين  
فصحة الانفكاك من أحد الجانبين كافية في المفارقة بين الذات والصفة وبين  
الصفتين فيكون استدلالهم موافقاً لما نقله الآمدي نعم يتجه على استدلالهم  
أن عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدون التخصيص  
بماعد الأجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللافة ممنوع لجواز

ان لا يصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سبذ كره  
 (قوله مع ان فيها اجزاء زيد) من يده ورجله وصفة من قبلة وقوده وغيرهما  
 وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله وآحاد الرجال اي عشرة بنظره في المثال الثاني  
 والثالثان للتخصيص على ان ما ليس غير الجزء اعم من لكل لمعه في لفصل الاجزاء  
 في الحس ومن الكل الاعتباري المفصل الاجزاء (قوله) نتهم ضمه اذ الرد  
 بهذه الامثلة اي الهذين الثانيين وغيرهما ذكروه هذا في الحصول في المدار  
 عن غير زيد النبي بكلمة غير في المثال الاول وعن غير العشرة المذبة بكلمة  
 الغير في المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك اغير من نوع ما اضيف اليه  
 الغير والتخصيص مراده ان هذه الامثلة الماصحة في الشرع والعرف لانه لا اجل  
 ان الاستدلال فيها مفرغ بمخصص فيه المستثنى منه بنحو السنن او بنوعه بذور  
 الامكان كما تقرر في محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة  
 رجال ولا يصح بدون التخصيص اصلا والام يمكن نوبز بد وائمة الدار غيرهما  
 ايضا واللازم باطل وفاقا فان بني الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء  
 والصفات فلا يدل على عدمه متاخر تهما للكل والموصوف بل على متاخر تهما للاحتياط  
 الى التخصيص المذكور وان بني على عمومها الدليل جار في التوب والائمة مع  
 تخالف المدعى فيها اني الكلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع  
 على المنطق اي الانسان او على الاغوى اي الرجل فبعدم تخصيص الغير بنوع ما  
 اضيف اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم في الحصول عن كل جزء من اجزاء  
 العشرة فيلزم ان لا يحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب في  
 شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة ومقول في  
 توجيه كلامه من انه محمول على عدم مقابلة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا  
 القدر من طرف جهور المتكلمين القائلين بان الغير تقيض هو وهو فيكون اجزاء  
 والكل متاخر بن عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعتراض فهم بخلافه ولا يخص  
 الا بان يحمل مراده على النوع الاغوى وهو اسكلي المفيد بقيد كريمة ومؤنة  
 فالمراد من المثال الثاني ليس فيها رجال فوق ائمة غير عشرة رجال فيقول  
 الى ما في شرح المواقف واه ذلك فالاولى من نوعه او جنسه (قوله) واهلزم  
 عدم كون نوب زيد الخ (نوب زيد ناظر الى المثال الاول والائمة بنظره الى كل  
 من الاثنين وان جعل زيد من جملة عشرة كان كل منهما نظرا الى كل الاثنين  
 وعلى التقديرين فالصغير المفرد في خبر لكون اعني قوله غيره عائد الى الذي

قوله وهو الكل المفيد  
 بقيد خ فكون الرجل  
 نوعا لغيره باعترافه  
 انسان مذكرا وباعتبار  
 حذف الصفة اي  
 رجل معتد به سند

قوله ليس فيها رجال  
 فوق ائمة فمبني  
 يكون كل جماعة  
 ممدودة بما فوق  
 ائمة من نوع واحد  
 هو رجال فوق ائمة  
 سند

العام من زيد ومن العشرة لالى زيد فقط يختص الدليل بالثال الاول وبحال  
 دليل الثانى على المقايضة ( قوله وقد عرفت الاشعري الخ ) لما قدح في دليل  
 القوم شرع في الاستدلال على نفى المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري  
 الظاهر في ذلك ( قوله بالثما موجود ان الخ ) اى خارجا عن فلامغايرة بين  
 المعدومين في الخارج كالاحوال عند مشيتها والامور الاعتبارية والذات  
 احدهما موجود في الخارج والآخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس  
 التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها  
 حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجود ان فقط بخلاف التعدد  
 الشامل للكل فكل غيرين اثنان عنده بخلاف العكس فلا محذور في التعدد  
 المأخوذ في جنس التعريف في ضمن المثنى نعم قد يطلق الغير ان على غير  
 الموجودين مجازا عنده ( قوله يصح عدم احدهما مع وجود الآخر الى آخره )  
 الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا  
 لاذاتيا والافان حل على الانفكاك من احدا الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات  
 بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات  
 فليزمن ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حل على الانفكاك من الجانبين  
 فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فليزمن ان يكون صفات الواجب  
 تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعري ويمكن ان يحمل على الامكان  
 العقلي اى يحتمل ان ينفك احدهما عن الآخر عند العقل وان كان متمتعا  
 في نفس الامر وسيجيئ الاشارة الى الكل واعلم ان مغايرة احد الشئين للآخر  
 يستلزم مغايرة الآخر لغير الشئ موجود يصح عدم احدهما مع وجود الآخر  
 فالانفكاك من جانب واحد كاف في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك  
 ان نقول اضافة الاحد اليهم للعهد الذهني فيكون كالتكرار في سياق النفي فلا بد  
 في المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين ( قوله واعترض عليه الخ )  
 حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين  
 قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لا يصدق عليهما لانهما على تقدير  
 قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الآخر في الازل والالام يكن احدهما  
 قديما ولا فيما لازال لان مابث قدمه امتنع عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض  
 يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين امة لافى اصطلاح الاشعري فما لا يلتفت  
 اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين في هذا الباب تحكم ظاهر وايضا

ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعري بل غرض الاشعري تعريف مبرين  
 في لشرع والعرف والافتقار الى ما يستدلوا عليه دليل لا في بيان  
 من الشارح ما يدل عليه في ايراد كلام انما في غير ادبي لرازي (قوله والذات) اي  
 لاجل هذا الاعتراض غير المتدفع (غير متناهية) (ف) اي امر يف لشرعي  
 الى تعريف آخر بخلاف عندهم (انهم موجودان جاز في كمالهم في عدم وجود  
 ان كمالا احدهما عن الآخر في المدم يستعمل ان كمالا الآخر عنه في وجود  
 لان المراد ان يكون احدهما مدموما والآخر موجودا وامل اختيار المدموم  
 على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الخبر كما يدل عليه كذا في رد اذ كل خبر  
 موجود ولا شيء من المدموم بخبر فالتقابل بين الخبر والمدموم لا يندم في وجود  
 نعم وامل التزديد على التزديد بين لان كمالا كين اعني الان كمالا في الوجود والان كمالا  
 في الخبر كمالا متعابان والمراد بالخبر المذكور هو الخبر الواحد وحملة شخصية فالمراد  
 بان كمالا كمالا في خبر واحد ان يكون احدهما بخبر واحد مبرين ولا يكون الآخر  
 مخبر ا بذات الخبر سواء كان مخبرا بخبر آخر كما في الخبرين القديمين المذكورين  
 كل منهما عن الآخر في خبره المبرين لامتناع ادخال الخبرين اولم يكن مخبرا  
 اصلا كما في وجودين احدهما جسم والآخر مجرد فالجسم من المادان واحدهما  
 قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع امالم الحدث وكذا المجردان  
 المادان مندرجان في تعريف الاشعري وفي هذا تعريف باعتبار اقيد الاول  
 والخبرين القديمان الخارجين باعتبار اقيد الاول بدخلان باعتبار اقيد مستثنى  
 بناء على ان كلمة اول تقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح ان كمالا كمالا في خبر واحد  
 بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما خبران مختلفان والحدوث بمعنى  
 الامكان العام المجامع للوجوب ونفسا بل ان يقول هذا التفسير بهذا اقيد غير  
 حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبين كمالا وممكنين كمالا فيقول  
 المجردين على زعم الحكماء او مختلفين كمالا غيرين قطعا ولا يصدق عليهم تعريف  
 اذ لا يصح ان كمالا كمالا في عدم اقدمهما ولا في خبر لامتناع خبر المجردان بالذات  
 وبالمرس لهما الا ان يحمل جواز ان كمالا كمالا في خبر على صحة ان يكونا في خبر  
 واحد سواء كانا في خبرين مختلفين او كان احدهما في خبر دون الآخر اولم يكن  
 شيء منهما في خبر اصلا اذ يصح في حق الكل انهم ليسا في خبر واحد (قوله)  
 قلت القصد غير وارد الخ اقول فيه بحث ذو قدر ان تعريفات المبرين  
 الطائفة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ومكانها وامتناعها لي غير

الافيدان يقال لكن  
 يتجه ان جوابه هذا  
 والذي بعده انما يتيان  
 اذا كان بناء التام  
 على كون التعريف  
 للافر المحقق في الجملة  
 اذا يسوغ له ح  
 عن النقص بحسبين  
 قديمين مفروضين  
 ان يجب بمنع عدم  
 صدق عليهما مستندا  
 بجواز كون كل جسمين  
 قديمين محققين في الجملة  
 بحيث يشترط احدهما  
 بعدم امر حادث  
 او بانفي بينهما علاقة  
 اللزوم بخلاف اذا  
 كان بناؤه على كون  
 التعريف للماهية  
 المطلقة اذ لا يسوغ له  
 ح ان يجب عن النقص  
 بهما مجردا عن الاشتراط  
 بعدم امر حادث  
 او ملا بسا بعلاقة  
 اللزوم الكلي من  
 جانيهما مجتمع عدم صدق  
 عليهما مستندا بالجواز  
 المذكور لان كون  
 التعريف للماهية المطلقة  
 يأبى عنه فتحذ هذا

ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا يخلص الا بان هذا الجواب منه مبنى على نحو  
 ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان المساوي  
 للمعرف صدقا وهو ما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة صدقا بحسب  
 الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا يتنقض معنا بالجسم الناطق الغير  
 التامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن هنا يتضح ان كون التعريف  
 للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لافي غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا  
 التعريف للافر المحقق كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافر اذ المشهورة  
 ولك ان تقول هذا الجواب مبنى على محرم المعرفة وجنس التعريف بان المراد  
 موجود ان محققان فيجوز ان يكون حدا تاما للغير بن المحققين فافهم (قوله ليسا  
 بوجودين عند المتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون  
 الجسمانية المذكور ان من افراد المعرفة عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه  
 الذي هو مذهب المتكلمين فلا حاجة الى التغيير بهذا الجواب يدفع الاراد بطلان  
 القديمين المتغايرين مجردا كانا او جسمين او مختلفين وجوه بن كانا او عرضين  
 او مختلفين اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعتز ان تعرض بصفتين قديمتين  
 فانهما موجودتان عندهم فليس يشي اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن تبعه  
 وبعض الصفات القديمة ليست غير البعض الآخر عندهم كما قلنا من شرح المواقف  
 وان كانت مغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قيل ان من غير  
 تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء  
 المنازعين لنا في مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف في التغيير  
 لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن نزل  
 عن هذا المقام فيمكن ان يمنع الخ) اى لو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد  
 المعرفة بناء على ان المراد تعريف الغير بن المحققين في الجملة ولو عند الحكماء  
 او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة المحققة كانت او فرضية فحضة فلان سلم  
 عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نسلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه  
 لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند  
 وجود ذلك الحادث يزول عدمه الا زلى الشرط في وجود ذلك القديم واذا  
 انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين  
 دون الآخر لكن على تقدير البناء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذى  
 بعده ان لمعتز ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شئ



منهما مشروطا بعدم امر حاث او وجود كل منهما مشروطا بعدم حادث  
واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كما غير بن قطعاً ولا  
يصدق عليهما التبر يف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث في الجملة او كان  
المراد من التبر يف في اللزوم املاقة بخلافه، التاميم على كون التبر يف  
للافراد المحققة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قد يمتنع في الجملة  
بميت يشترط احدهما بعدم امر حاث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم وان  
لم يكن الا امر كذلك في جسمين قد يمتنع في ضيق فلا يمتنع فيهما التبر يف  
الا اذا كان للماهية المطابقة كما لا يخفى ( قوله مثبت قدمه امتنع عدمه ) استدلوا  
عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حاث والام يكن قدما  
بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حاث معين بالذات  
او بالواسطة واعداد الحوادث ازيله صالحة لكونها مشروطا لتقديم لا بقاء فعلى  
هذا لا يحصل الجزم بالبدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لا نقول  
مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعي على خلافه وفي الصفات دليل قطعي  
على ان ليس شئ منها مشروطا بعدم حاث والالزم امكان التقايس وهو باطل  
عند جميع العقلاء ( قوله ولئن نزل عن هذا المقام ) اي لو سلم ان كل مثبت  
قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق عليهما التبر يف لو لم يكن المراد من صحة  
العدم في التبر يف في اللزوم بينهما وهو متنوع واذ كان المراد في اللزوم بينهما  
يصدق التبر يف عليهما لان قولنا كما وجد احد الجسمين المذكورين وجد  
الآخر انما يصدق اتفاقية لازمة لا تنفاه العلاقة المشهور بها فليس  
بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولامن جانب واحد وانما الموجود بينهما هو  
الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قد يمتنع  
كائنا او حادثين مستدان الى علتهما ولا بدور ان ولا يمتنع ان يمتنع الى  
الواجب بالذات فيكون الدائمان معا على علة واحدة او بالواسطة ولذا قالوا  
الدوام يستلزم اللزوم بهلاقة مشهور بها في التحقيق فلا يصدق التبر يف  
عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على انه مشهور الذي هو كون الدوام  
اعم من اللزوم بحسب التحقيق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام لدوام اللزوم  
انما يمتنع على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبه في افضله فيكون  
موجبا في ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفي ايجاد ما يمتنع عليه ايجادهما  
لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا في جميع افضاله

قوله فهذا الجواب  
 لكن على هذا يتجه انه  
 يلزم ان يكون التعريف  
 تعريفًا بالمجهول اذ على  
 تقدير رجل الصحة على  
 الامكان بحسب نفس  
 الامر يكون صدق  
 التعريف على الجسمين  
 القديمين واما هما  
 مشكوكا فيه بناء على  
 ان الاشتراط المذكور  
 وانتفاء العلاقة ايضا  
 بمقتوع بهما بل  
 محتملان فيكون تعريفًا  
 بالمجهول بخلاف ما اذا  
 حملت على الامكان  
 العقلي اذ مال التعريف  
 حينئذ انها موجودان  
 يجوز العقل انفكاك  
 احدهما عن الآخر  
 وصدق على الجسمين  
 القديمين واما هما  
 ظاهر بالوجدان بناء  
 على احتمال الاشتراط  
 وانتفاء العلاقة المشعور  
 بهما ومن هنا يتضح  
 اختلال كثير من اجوبة  
 القوم بطريق المنع  
 المستدل بمجرد الجواز  
 العقلي عن النقوض  
 التي اوردها على

فان يجادها وابقاءها ابدًا بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شيء عليه تعالى  
 عندهم لاننا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القدميين يكون  
 الواجب تعالى موجبا في افعاله لا متناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا  
 وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل  
 نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائم بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة  
 فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية لا يعلم الدوام في الاوقات الآتية بل العقل  
 بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما في الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط  
 بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا  
 قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية واتفاقية لكن بعد التزل عن جواز الاشتراط  
 المذكور لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حل على معنى نفى  
 اللزوم بينهما الا ان يكون التزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على  
 جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى وتبعه الشارح فاعلم هذا  
 المقام ( قوله لانتفاء علاقة اللزوم الخ ) هذا مبنى على ان مدار هذا الجواب  
 حل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود  
 الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها  
 سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو ما ذكره  
 في باب اللزومية والاتفاقية ولك ان تقول العلاقة في كلامه مطابقة غير مفيدة  
 بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة بوجوب امكان الانفكاك في نفس الامر وان  
 لم ينفكا ابدًا فهذا الجواب كالجوابين الاوابين مبنى على حل الصحة على الامكان  
 بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما لا معنى سلب مطلق الضرورة  
 ولو بشرط المحمول ولا ياباه اثباته امتناع الانفكاك لعدم مهمما لان ذلك  
 الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة ( قوله وحاصله نفى  
 اللزوم بينهما الخ ) اما من احد الجانبين ان ار يد صحة عدم احدهما مع وجود  
 الاخر او من كلا الجانبين ان ار يد صحة عدم كل منهما مع وجود الاخر وكذا  
 المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المنفية  
 لغيره هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف  
 عند الاشمرى وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غير  
 كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لا متناع وجود  
 الصفة بدون الموصوف وان لم ينمكس في الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة

وبين موصوفها لزوم من أحد الجانبين وهذا مع وضوحه حتى على بعضه  
 فأورد عليه أن هذا القول يستدعي قولاً بغيره الصفة الغير اللازمة واستدلالهم  
 بما مر بنا فيه وبديل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطابقة لغير الموصوف  
 كما في شرح المواقف انتهى على أن الكلام هنا في تعريف الأشعري والمستدلون  
 من أصحابه ويجوز أن يكون ذلك في لا بغيره عندهم هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم  
 هو اللزوم من أحد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده  
 لا عندهم على أن عرفنا أن استدلالهم أنما دل على عدم مقارنة الصفات اللازمة  
 موافقا لما نقله الآمدي عنهم لاعلى عدم مقارنة مطابق الصفات وإن سها  
 عنه اعلام بعد اعلام (قوله وأورد على التعريف المختار إلى آخره) قبل  
 ما ذكره من الإبراد مشترك الورد بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف  
 المختار الذي هو التعريف الغير إليه واجيب عنه بأنه لعل وجداً لتخصيص سابق  
 أنه من أن المراد من تعريف الأشعري في علاقة اللزوم فلا نقض بالباري والعالم  
 فتأمل انتهى ولا يخفى فساد ذلك وجود العالم الممكن يستلزم وجوداً واجباً فانقض  
 المردد بين الشقين متوجه عليه أيضاً والخفى في الجواب أن تعريف الأشعري  
 ظاهر في الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير  
 الشق الثاني لأن الصفة المذكورة في محذور الشق الذي هي الصفة المفارقة  
 وإنما وردت على التعريف المختار لأن الغيرين للتعريف هم أصحاب الأشعري  
 المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مقارنة مطابق الصفة كما استفيد من  
 شرح المواقف في وجه الإبراد بالصفة المفارقة على أمر يفهم باعتقاد أنفسهم  
 أنها ليست غير الموصوف لاعلى تعريف الأشعري إذ ليس في كلامه ما يدل  
 على أن الصفة المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه أن صحة  
 الانفكاك من أحد الجانبين كافية في المفارقة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير  
 الموصوف عنده فلا يرد على أمر يفهم الإبراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل  
 فقط وسنترفع جوابه (قوله أن أريد جواز الانفكاك من الجانبين إلى آخره) لا يخفى  
 أن الجواز هنا بمعنى الإمكان بحسب نفس الأمر لا بمعنى الإمكان العقلي الذي  
 مداره اتفاق علاقة اللزوم والالتماس يخرج هذا المعرف إلى قيد الخبر في ادخال  
 الجانبين القديمين في تعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين  
 على احتمال الانفكاك من جانب واحد لأن الانفكاك المصروف لي صير الجانبين  
 ظاهراً في الاحتمال الأول بخلاف الانفكاك المضاف إلى أحد عشر فإنه ضاهر

في الاحتمال الثاني وتلخيص الابراد ان اريد صحة انفكك كل منهما عن الآخر فلا يكون التعريف جامعاً لافراده فان الباري تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والالجاز عدم الباري او تحيزه كإجاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضاً لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعامل مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكك في الجملة ولومن احد الجانبين فقط فلا يكون مانعاً لان الجزء والكل والصفة اثير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف في عدم وان لم يصح العكس واذ لم يكن التعريف جامعاً ومانعاً لم يصح والالم يكن الباري والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين باطل التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك في الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون الباري والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان كونهما غيرين وفاقى بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الابراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول في كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ابراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون في كلامه صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقية الثاني وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالباري والعالم بانه يجوز ان يكون مراد الم عرف ان ينفك كل منهما عن الآخر في احد الامرين مطلقاً اما في الوجود او في الخبر او احدهما في الوجود والاخر في الخبر والباري منفك عن العالم في الوجود والعالم منفك عن الباري في الخبر وانت خبير بانه انما يصح لو كان التعريف بجواز انفككهما في الوجود او الخبر على ان يكون المطف قبل لربط وليس كذلك بل يجوز انفككهما في عدم والخبر مع ظهور المطف بعد الربط واما محل ذلك على جواز انفككهما في الوجود او الخبر فركبك جد الا ياتفت اليه في التعريف مع انه غير حاسم لمادة الاشكال ( قوله لامتناع عدم الباري الى آخره ) الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد عدم والتوجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار القيد ولا يلزم من الاول الثاني لجواز اذ يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان

الامر كذلك في الجاهلين القديين وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني لان الكلام هناك في ان التمر يف حبثه يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكتفي صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليها باعتبار القيد الاول لا يخرج القيد الثاني القيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك ان يصدق التمر يف حبثه على الباري والاعلم ان لم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في المدم بان يكون كل منهما مدموما دون الآخر او في الخير بان يكون كل منهما مخيرا في خير ولا يكون الاخر مخيرا في ذلك الخير فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محل ولا يلزم ذلك فيما اذا حل التمر يف على جواز الانفكاك من احدا الجاهلين اذ في امكان عدم العالم ارنخير، والذم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى (قوله وبالمرض والحل لى آخره) هكذا اورد العلامة الفقه زاني في شرح العقائد وكتب اقروم مشهورة بذلك وقال المولى الخبالي هناك اى المرض الجزئى والحل الجزئى لان الكلين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا المرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اولافلان عدم جواز وجود هذا المرض بدون هذا المحل اذا استقيم على مذهب الحكماء القديين بان المحل من مشخصات المرض الحاصل فيه لاعلى مذهب المتكلمين المتكلمين اذ ذلك فيمكن عندهم ان يخاف الله تعالى هذا المرض ابتداء في محل آخر كهذا البرودة في هذه النار فلا نسلم ان وجود هذا المرض بدون هذا المحل يتنع عندهم ثم بعد وجوده في محل معين يستحيل انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن ثبت الاستحالة لئلا لاجل انه او وجد في محل آخر لم يكن مشخصا بهذا الشخص ولا وجودا بهذا الوجود انما صلب لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص التحيز بلذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا المرض عندهم لاسيما اذا كان بقاء الاعراض يتحدد الامثال وهذا المرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب النوع فاذ تفكك من الجاهلين مكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء كان المتعبر في المغارة الانفكاك من الجاهلين او من احدهما وامله مراد شارح المقاصد فارجم اليه في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا المرض فعلاطين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئين الجزئين العيين كما هو الظاهر من قوله هذا المرض وهذا المحل فقد عرفت

ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض لهما على متعديهما وان اراد  
الجزئين المتيهين اعني وجود عرض مافي محل ما فينقض لهما التعديان وان  
حل على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض مابدون محل ما  
ووجود محل مابدون عرض ما كما ذكره في بيان تجدد الامثال فيبينهما لازم كلي  
من الجانبين مع انهما غيران قطعا لا يقال الجزئين المتيهين ليسا بوجودين  
كما تكليين لا متنازع الوجود بدون التعيين لانا نقول المتيهين الغير الموجود هو المتيهين  
المشروط بعدم التعيين كما تكلي لا المتيهين بمعنى لا بشرط التعيين اذ لا يلزم من عدم  
الاشتراط بالتعيين الاشتراط بعدم التعيين في نفسه وقد صرح المصنف في الواقف  
بان المحل المتيهين والخير المتيهين بهذا المعنى موجودان في الخارج والامكن الجسم  
متخيلا لا متخيلا معين اذ نقول لا بد له من خير فذلك الخير اما متعين او غير متعين  
والثاني باطل لانه معدوم ولا يمكن التخيير بخير معدوم فتعين الاول مع انه  
في العنصرات بظاهر البطلان فالحق ان المتيهين بمعنى لا بشرط التعيين موجود  
في الخارج ولذا كانت الهوى المتيهين بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء  
وان اراد بالعرض العرض الجزئي المتيهين وبالمحل الجزئي المتيهين فاستحالة وجود  
هذا العرض المتيهين بدون محل مامسئلة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه  
الصورة ايضا فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض للمتيهين  
على كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الغير ان عندهم موجودان  
معينان فالمتيهمان او احدهما متيهم خارجان عن المعرفة والتعريف فيبعد التعيين  
في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدوثا وبقا فيندفع  
الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض المتيهين بهذا المعنى بدون هذا المحل  
المتيهم وان امكن العكس واما ثانيا فلان غاية العرض الممكن الانفكاك عن المحل  
ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل فان كانت الصفة المفارقة غير  
الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبني على عدم المغايرة بينهما  
والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبني على المغايرة بين العرض والمحل ولا يصح  
تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة الواجب تعالى اعني الصفات  
الفعلية لان الكل متساوية الاقدام في صحة الانفكاك من احد الجانبين فقط  
على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمجالها دون الصفات الفعلية لموصوفها  
تحكم ظاهر نعم لو كان المتعدي في المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض  
مع محالها كذلك على ملحقه تاو لم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة

الواجب يستحيل ان توجد في الممكن وان توجد في واجب آخر لا تمنع اعمد  
الواجب انكزله وجوده وجبه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة انعكاس  
من الجنيين بين الاعراض وتحدوها لا نقض بها، اصلا واما رايها فلا نهم  
صرحوا بجهواز نوارد اماتين المستقلين على سبيل البدل على ماول واحد  
شخصي بنا، على ان خصوصية الله ليست من مشخصات الماول في التحقق  
والذي يجب ان يكون علة آتية، حين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا الماول  
المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق التكليف  
والحكماء، لا يمكن وجوده بشخصه ابتداء بعله اخرى نعم يستحيل وجود هذه  
العله التامة بدون هذا الماول لا تمنع انعكاسك لللازم عن وجود الملزوم فالصواب  
ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون الماول وان امكن العكس وان اراد  
ان وجود هذا الماول المعين يستحيل بدون علة ما يعني لا بشرط التامين وان  
كانت معينة في نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس ممكنة لكن اعتبار الابهام  
في العلة دون المرض يحكم ظاهرا وان اعتبر في المرض ايضا توجه ما قد متنا واما  
خامسا فلانه ان اراد بالعله لعله لعله فاملة التامة عند المتكلمين اما ذات  
الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست "عله" والماول  
هناك متباين عندهم واما ذات الواجب مع اتفاق ارادته بالنسبة الى الممكنات  
ولما كان اتفاق الارادة من الاضافات والاعتبارات لم يكن المجموع  
المركب من الذات ولتأق موجودا خارجيا فالوجود من العلة والماول  
انتما لربن عندهم ليس الا العلة لتافضة وماولها وان اراد العلة لتافضة  
وماولها المعين فامكن الانعكاس بينهما من الجنيين فيما كانا من الممكنات  
اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الآلة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة  
التافضة المعينة وماولها اليهم اذ قد يصنع الآلة المعينة ولا يستعمل ايدا فقد  
وجدت بدون ماولها ويمكن ان يوجد ماولها بدون هذه الآلة وان اراد العلة  
لتافضة الابهمة وماولها المعين فاستحالة وجود ذلك الماول بدون علة ما سلفة  
لا تمنع ترجيح المركز بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعله يتجه عليه  
ان من جهة المال لتافضة ما بين الماول في الميز كالآلات للبناء، فكل من العلة  
والماول هناك منك عن الآخر في الميز وان لم يفك من الجنيين في عدم  
فلا ينفص بهما التميز في الميز على تقدير التقي لاول وان اراد مطلق العلة  
والماول فنجح احد لا نور المذكورة في لفظاق انما اتفق في ضمن واحد

من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات  
 لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث والانفكاك بينه وبين شئ من  
 معلولاته من الجائزين لافي العدم ولا في المير للمعرفة من لزوم امكان عدم الواجب  
 او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاض بمطابق العلة والمعلول وليس المراد  
 الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا يوجد لقوله مطلقا اذ  
 الظاهر منه تعميم العلة من البارى وغيره بل ومن العلة لتامة والناقصة على ما لا يخفى  
 (قوله بل بالعلة والمعلول) اى بذاتهما لا مع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين  
 المذكورين متضايفان حقيقيان كالأبوة والبنوة متلازمان خارجا وهذا فلا يمكن  
 ان ينفك احدهما عن الآخر في الواقع لا يقال هما غير ان ولا يصدق عليهما  
 التعريفان لانا نقول المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية  
 معدومان في الخارج فلا يكونان غيرين لا يقال الممدومان هما الحقيقيان كالأبوة  
 والبنوة والعية والمعلولية لا المشهورين كالأب والابن والعلة والمعلول ولا شك  
 في وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب والابن وذات العلة والمعلول مع قطع  
 النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعية والمعلولية فسلنا انهما موجودان  
 متعبران وان ينفك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما  
 معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال يريد المعروض مع العارض  
 لكن بشرط ان يكون التعيد داخلا والتعيد خارجا عنه لانا نقول ذلك التعيد  
 الداخلى من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا في الخارج بل  
 في الذهن فقط واما الاحكام الخارجة عليه كما في قولنا كل اب مخير فهي  
 باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هنا تقدم ما نقله شارح الموافف عن  
 الأمدى من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعاقبات  
 الارادة او صفة التكوين عند مثبتتها والتعاقبات امور اضافية لا وجود لها (قوله  
 فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قبل الجزء من حيث انصافه بالجزئية يستحيل  
 ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يتعذر ان  
 يوجد بدونها كما كسبهما فلا امكان الانفكاك بينهما ورده العلامة التفاتنا الى  
 في شرح المقاصد بان المتعريف في التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما  
 بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الانصاف بهذه العوارض والانتقاض  
 التعريف بالتضايفين كالأب والابن وكالاخوين وكاملة والمعلول بل بكل  
 غيرين لان الغير من الاسماء الإضافية وسبق تحيقه ثم انك عرفت ان مراده



من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لاعام من اللازمة لان ذات المعلوم آية عن  
 انفكاك لازمها عنها فلا امكان لانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان  
 الوقوعي فمن عمر الصفة ههنا من الصفات الذاتية لا واجب اعمالى فقد غفل  
 وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند اقل ان يوجد الذات  
 ولا توجد تلك الصفات ولذا نفى ما كثر من اعملا، فنبه انه لو صح فانما يصح  
 في تعريف الاشياء لا في هذا تعريف المختار لما عرفت ان حل الجواز  
 فيه على الامكان العقلي يوجب استدراك قيد الخبر ( قوله واجب عنه بان  
 اراد الى آخره ) بمعنى تخار الشق الاول ونقول لانعلم انه على هذا بقض  
 بالبارى والعلم والعرض والمحل والملة والملاول وانما بقض بهذه الامور  
 لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع  
 لجواز ان يكون المراد اعام من انفكاكهما وجودا او مفلا وانفكاك الوجودى  
 من الجائين هو ان يوجد كل منهما بدون الآخر والانفكاك الذهني منهما  
 هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الآخر فالمتفكر  
 في الاول هما الوجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف  
 وشرحه حيث قال لا يقل المراد في الجواب عن الابراء جواز الانفكاك من  
 الجائين امثالا وجودا منهم من صرح به فقل الغير انهما للذات يجوز العلم  
 بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يتبع عقل العلم والجزم بوجوده بدون عقل  
 البارى والجزم بوجوده، ولذلك يحتاج في وجود البارى بعد العلم بوجود العلم  
 الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من العقل مجرد لتصور لان الصفة  
 الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الآخر مع قطع  
 النظر عن الانصاف وعارض الاضفة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد  
 الحكم الجزم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الآخر وكذا ليس المراد  
 بانفكاكهما وجودا او مفلا انفكاكهما في الوجود الحرجى والمذهنى لانهم  
 لا يفارون باوجود المذهنى ثم هذا الجواب مبنى على حل الجواز على الامكان  
 الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل متقاربين يمكن في نفس الامر ان يفك الحكم  
 بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الآخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما  
 عن وجود الآخر كزبد وعرو وانفكاك احدهما عن الآخر دون الكس كالبارى  
 والعالم اولم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر كالجسمين او الجوهرين غديين  
 بمعنى على حله على الامكان العقلي الذى هو مجوز وجود كل منهما بدون  
 الآخر كما حسبه الشارح في ان قول الشرح وافي العقل صريح في تعميم

انفكك من الجانبين في النقل خلل وفي المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه  
عن المواقف وشارحه ووافقه اشارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكك  
التعقلى من الجانبين واما الثانى فلما اشترنا من ان الانفكك التعقلى اعم مطلقا  
من الانفكك الوجودى فبعد الجمل على التعقلى لوجه التعميم من الوجودى  
والذا اقتصروا عليه الان يقال نبه بهذا التعميم على ان المتفارقة بين المنفكين  
وجوداهى باعتبار انفككهما وجودا باعتبار انفككهما تعقلا فإداهم هو  
الانفكك في الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط فافهم ( قوله ولا يجوز مثل ذلك  
في الصفات ) يعنى على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف  
والجزء والكل اذ لا يجوز الانفكك بينهما من الجانبين لافى الوجود ولا فى التعقل  
اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة  
ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف  
وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولا يوجد  
الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم  
بالعكس ومن غفل عنه قال ما قال ثم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف  
ومطلق الصفة ليسا بغير بن عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة  
لازمة او غير لازمة فاقبل هذا الجواب لا يستقيم في العرض مع المحل فذ فوع  
بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل  
متفككان من الجانبين في الوجود وما لا يكونان متفككين من الجانبين لافى الوجود  
ولافى التعقل فلانهم انهما غيران عند اصحاب التعريف ( قوله قال الاستاذ )

يعنى اشترى التعريف المحقق ( في شرح المواقف ) تابعنا للعلامة شارح المقاصد هذا  
الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز ) اى لو كان التعريف  
بان يقال وجودان يجوز انفككهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودين  
يمكن انفكك وجود كل منهما عن وجود الآخر او الحكم بوجود كل منهما  
عن الحكم بوجود الآخر يعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم  
بوجود الآخر سواء وجد الحكم بعده او لم يوجد ايضا فحينئذ لا يصدق على  
الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل و يصدق على مثل البارى والعالم  
والحيين القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح ( واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا  
الجواب ) اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجود ان يصح انفكك كل منهما  
عن الآخر اما في عدم بان يكون كل منهما معدوما او محجورا دون الآخر  
او في التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او محجورا

قوله اما في عدم فيه  
انه مع عدم صحته بانه  
يقوله بان يكون كل  
منهما معدوما او  
محجورا لا يصح جعله  
عديلا لقوله او في  
التعقل قال اصواب  
ان يقول اما في كون  
كل منهما معدوما  
او محجورا دون الآخر  
واما في التعقل بان  
يوجد الى آخره  
( محمد اسعد )

ولا يوجد الحكم يكون الآخر كذلك حكما مطابقة لواقع مع انه لا يمكن ان يوجد  
الحكم المطابق بعدم الباري او تحريمه ولا يوجد الحكم يكون له لم كذلك فلا يكون  
بانهما تفكك تعالى من الجنتين بهذا المعنى فاصح الجواب المذكور مع هذا  
القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على الباري والامام واما ان  
يكون الحكم بعدم الواجب او تحريمه مطابقة لواقع و بكل طل واذا علم الحكم  
من المطابق وغير المطابق ايصدق التعريف على الباري والامام لزم ان يصدق  
التعريف على الصفة والوصف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متقاربين وهو  
ايضا باطل ونحقيق هذا لزم ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضي الحكم  
بعدم الباري او تحريمه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضي الحكم بوجود كل  
منهما بدون الحكم بوجود الآخر وعدم الحكم بوجود الآخر عم من الحكم بدمه  
والاعم لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لانه وهو المستفاد من شرح  
المقاسد والذين غفلوا عنه قالوا اما قالوا ومنهم الشرح كما استطاع عليه (قوله  
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الآخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم  
كل منهما تحت التعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الوصف عند وجود  
الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد لتعقل بمعنى جواز تعقل وجود  
كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الوصف بالطبيعة واللامط بغيره  
الحكم لعدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود  
الآخر او بعدمه لا يوصف بالطبيعة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد  
ما قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز تفكك احدهما التبيين  
عن الآخر في الوجود ان يكون بطريقتين ضد الوجود وهو عدمه عليه دون الآخر  
فجواز انفكاكه عنه في عدم انما يكون بطريقتين ضد عدم اي الوجود عليه  
بدون طريقتيه على الآخر لا بانصافه بعدم بدون انصف الاخر به فيكون معنى  
قولنا جواز انفكاكهما في عدم عدم ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل  
كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جار الصغرى كل مدوما  
دون الاخر فيثبت لاخفا في صحة هذا الجواب ولومع القيد المذكور (قوله  
قلت هذا الجواب الى آخره) ايضا للجواب المذكور وتعمير بض الاستدبان به  
غير صحيح على الاطلاق لانه هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشئ من وجهين  
الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الآخر تحجوزا تعقل بوجود كل  
منهما بدون الاخر مبني على حل الجواز في التعريف على الامكان اعلى

وقد عرفت ان حله عليه مفق عن قيد الخبر كما دل عليه كلامه فمما سبق فليس  
مراد المعرفة والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم  
من الوجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عم التعلل الى آخره بأباه  
لان الجوز بمعنى الاحتمال العقلي لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل  
على الحكم بالجواز الثاني ان ما لا يجوز العزل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم  
بعدم الصانع لامع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمتلدين  
قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان واللاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد  
الاستاد المحقق وشارح المقاصد ذلك واذالم يوصف بعدم الحكم بوجود الصانع  
بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عم الى آخره اذ لا حكم هناك سوى  
الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم  
متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم  
بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع  
فتدانيك كل من الحكمين المطابقين عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا  
بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم احدهما حتى لا يكون  
الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون هذا القيد لانه لانه  
يقتضي الحكم بعدم كل منهما او بحيزه وعدم الحكم يكون الآخر كذلك فيلزم  
المحذور كما قال العلامةن وهذا كله ظاهر وان خفي على الشارح فقوله كما ذكره  
الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله بدون الآخر في تفسير  
التعلل بقوله بان يتعلل وجود كل منهما بدون الآخر قيد الوجود فدخل  
عدم كل منهما في التعلل فقال ما قال وايس كذلك بل هو قيد للتعلل بمعنى  
ان يتعلل وجود كل منهما بدون ان يتعلل وجود الآخر وهذا القدر كاف في انفكاك  
احد الحكمين عن الآخر ولا يتوقف ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الآخر  
حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا  
المقام نعم رد على العلامةن ان هذا الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من  
وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين من الصفات  
الحقيقية لا واجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر في التعلل بهذا المعنى وان  
لم يكن انفكاك شيء منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه في شرح  
الرافف بان هاتين الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق  
التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانه لا يمكن ان يعقل بدون تعقل

الموصوف فلا انفكالك بينهما من الجائزين لافي الوجود ولا في التعقل مع انها غير  
 الموصوف كالتفعل من الالهي الا ان يقل الصفات افعلية لكونها اضافات  
 ليست بوجوده فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود وهذا وجهه على  
 هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء، فيلزم  
 مفارقتها وذلك لانك عرفت ان المراد من المميز هو الخبر الواحد باشخاص  
 وباس الكل والجزء، فتحدد في المميز الواحد والالم يكن الكل اعظم من الجزء  
 فكل منهما منفك عن الآخر في المميز وجودا وفعلا وان لم يكن بينهما ذلك  
 الانفكالك في العدم لا بحسب تحقق ذلك العدم ولا بحسب نفيه (قوله لا يستلزم  
 عدم احدهما) اي عدم شيء منهما لان اضافة الواحد اليه لا يعمد الذهن  
 فيكون في حكم التكرار في سباق التي قاله في على الساب الكلي لافى رفع اليجاب  
 الكلي ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف مع ان عدم الجزء  
 والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج منهما الصانع مع العالم  
 واللازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم يستلزم عدم العالم والمزوم  
 وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شيء منهما لا يستلزم عدم  
 الآخر لعدم العلاقة المشهورة بينهما ونحن نقول بتحقيق اللازم والمزوم  
 فيما بين اعيان الوجودات سوى ذات الواجب وصفاته الخفية محل نظر عند  
 الاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدهما الى  
 آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف  
 المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود للوجود لافي استلزام العدم للعدم (قوله  
 فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شيء منهما عدم  
 الآخر فلا يرد على الشيخ او على امر يفيده الا لنقض المذكور اي النقض بالصانع  
 والعالم واللازم والمزوم يعني لا يرد عليه لنقض بالجزء والكل والصفة والموصوف  
 كما ورد لنقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شئ التردد وفي هذا الحصر  
 دلالة على ان جميع الاعراض مع محلها مندرجة في اصفة والموصوف (قوله  
 لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا) اي اشارة  
 بحقيقة كافي الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرا) اي اشارة  
 مفروضة كافي الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس  
 فلا يمكن الاشارة الحسية اليه كمن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليه لا يكون  
 الاشارة الى واحد منها عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا لمجردن

قوله لافي استلزام  
 العدم للعدم هكذا  
 وقع في خطه وانتشر  
 في كثير من النسخ لكن  
 الصواب لافي عدم  
 استلزام العدم للعدم  
 (محمد احمد)

او احدهما جسم والاخر مجرد غير بن ولا يكون الموصوف والصفة غير بن لان  
 الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفة تبعوا بالعكس وكذا لا يكون  
 الصفتان لموصوف واحد غير بن لاجل ذلك واما العرض مع المحل فتدبرج  
 في الصفة والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انها  
 ليسا بغير بن فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء  
 وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا  
 على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء  
 منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال  
 اجزاء الجسم والكلام هنا مبني على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل  
 اجزاء الجسم فلا اشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى  
 الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان في عرف العامة فان حلت العينة على  
 ما يعم التعاريف فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى (قوله ولا بأس به) اي  
 بدخول الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل  
 والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولا غيره اني اتعد القدماء المستقلة  
 المتعارفة جو ابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة في اثبات الصفات القديمة وكفى  
 في بيان هذا الغرض تعريف الغير بن وتميزهما عن الموصوف والصفة ولا يتوقف  
 على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزءا للموصوف فلا دخل  
 لتمييزهما عنهما في هذا البيان فتدعرت ما في كلامه من التسامح واقول لم يرتض  
 شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع  
 ما يرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع ما يرد على  
 تعريف الاشعري مع حله على ظاهره اذ نقول الظاهر من تعريفه ان امكان  
 الانفكاك من احدا الجانبين بمعنى سلب الازوم كاف في المغايرة بينهما سواء امكن  
 انفكاك كل منهما عن الآخر او احدهما فقط فيدخل الجسمان القدميان  
 والصانع مع العالم والموصوف مع صفة المفارقة وكذا العرض مع محله ولا يدخل  
 الموصوف مع صفة اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس  
 به كما قال فليت شعري لم عدل عنه (قوله وما نقل من ان القول الى آخره)  
 جواب سسؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه  
 فيتنقض منعا عند الاشاعرة وان لم يتنقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة  
 الجزء للكل فتوجه عليه انه يتنقض عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب

قوله حاصل الاعتراض

الى آخره يعني ان قول  
التوحيد ولا بأس بقى  
جواب الفرض مع  
الاعتراض على ورودين  
الاشاعة وجهه  
الاعتراض غير صحيح فان  
هذا القول انما يقال  
فيما هو عين وسهل  
وحاصل جوابه المستفاد  
انما انه فقه بمحله  
على الكذب الصريح  
باء على ان جهوده  
لا يقر او لا يمدح بمخبرة  
الصفة والموصوف  
فكيف يقولون بدم  
مخبرة الجز، والكل  
فاقول بدم بمخبرة  
الجز، والكل يخفف فيه  
فانقض بهين فيكون  
قوله لا بأس به في محله  
هذا توضيح ما قبل  
وحاصل رد المحشى ان  
قوله لا بأس به يا نظير  
الى اخر من لترى  
في هذا المقعد بالانصر  
الى نفس شئ فان  
هذا لترى منقوض  
عند جهوده الاعتراض  
جه كما انه منقوض  
عند الاشاعة  
(ما زاد محمد دهم)

عنه بان ما قبل نقل مثله لا يصح الاستناد عليه بل الاعتراض باجوده مشون  
بمخبرة الجز، والكل شاعلى ان معنى افترع في غير الاشاعة نقض هو هو فيكون  
الصفة والجز، غير الموصوف والكل ادم بجهة الجمل بينهما و ذلك ان الصفة  
والموصوف غيرين عندهم كالجز، والكل فينقض بغيره عندهم جوا  
وانما ينقض منه بما قبل العرض من نقل هذا الكلام هو الاشاعة الى الاعتراض  
على قوله ولا بأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان  
القول بمخبرة الجز، للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك اقول صحيح  
وان انقض التبريق على مذهب الاعتراض اذ لا تعرف (قوله قال الامام الى  
آخره) شروع في الجواب عما اوردوا على الاشاعة في قواهم لا هو ولا غير منه  
دفع للقبضين لان غير الشئ يقبض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد  
الاشاعة بقولهم ولا غيره في الغير بمعنى قبض هو هو ليلزم ارتفع التخصيص  
بل معنى آخر اصطلموا عليه وهو اخص ما قامن المعنى لا قوى على ان يكون  
تقللا م الى اخص كقول الدابة من مطاق ما يدب على الارض الى ذات فهو  
الاربع فالتراع بين الفريقين لفظي ورد شارح المفسر بنا حاسله انه او كان  
الامر كما قال للكان الحكم بدم بمخبرة اصبحت الذات بديها مستقيا عن ادليل  
مع ان من الاشاعة من استدلال عليه بدليل فاسد ورده الشريف في شرح  
المواقف بانه غير مرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتراضات المتألفة  
بذات الله تعالى وصفه فكيف يكون امرا لفظيا بخضا متافقا بغير  
الاصطلاح مع ان بعضهم قد اصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث  
معنوي وتبعه الشارح المحقق اقول وبطل على كونه بحثا معنويا فظما  
استدلواهم السابق لانه صريح في ان الاشاعة قصدوا به اثبت معنى اخر في  
الشعر ٤ والعرف واللة لا يثبت معنى اصطلموا عليه وهو ظاهر (قوله وهو  
في لزوم تعدد القدماء) اى المخبرة لم تعدد القدماء، لازم لا يثبت صفات ثابتة  
السة وقد عرفت ان تعدد اسم من تغاير وايضا تغرب على بحث المعنوي  
في تغاير القدماء لاننى اتمدها (قوله لا تغرب عليه) قول اقول الاشاعة  
في جواب الاعتراض ان اودع لزوم تعدد القدماء، مستغنى بذاته فلزوم شروع  
اذلا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها، مضمنا ولو غير متغلة فلزوم مسلم  
وبطلان الملازم ممنوع فان التصريح انما كثر والاثباتهم قدما، مستغنى  
لا لاثباتهم قدما، متعددة لكنى اتم من غير تعرض بن صفات يطلق عليه

غير الذات اولا فبني الجواب على نفى الاستقلال لاعلى نفى الغيرية الا ان يقال  
 الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعة ونفى اللازم يستلزم نفى المزوم فترتب  
 عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه ( قوله وقال صاحب الموقف الى آخره )  
 هذا جواب آخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى نقيض هو هو  
 قول وانت تعلم انه انما يصحح في المشتقات الى آخره ( هذا بما اورده شارحا  
 المقاصد والمواقف وتبهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه  
 قول الاشاعة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل  
 الصفات في كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في بدى  
 المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما  
 يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شئ مما يغاير الذات بالاستقلال  
 مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثانى ان الصفات ليست  
 بما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور في اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة بهذا  
 الطريق ايضا ( قوله واستدل المعتزلة آه ) عطف على قوله واستدل آه ثان  
 آه اى استدلال المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هي عين الذات  
 ( قوله والجواب ان تغير النصارى لاثباتهم قدما مستقلة بذواتها ولهذا )  
 اى لاجل انهم اثبتوا تلك القدما ( جوزوا انتقال بعضها ) وهو صفة العلم  
 ( الى بعض الابدان ) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر وهو صفة  
 الحياة ( الى بعض آخر ) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال انى لاثباتهم  
 قال العلامة التفتازانى في شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدما  
 المتغيرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانب الثلاثة التى هى الوجود والعلم  
 والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل  
 الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغيرة وههنا  
 بحث من وجوه اما اول فلان حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية  
 منهم بانحد اقنوم العلم بحمد المسيح بطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة  
 على بلور واما ثانيا فلو سلم فلا كفر في اثبات القدما المتغيرة بالذات والذات يصح اكفار  
 الفلاسفة في اثبات العقول المجردة القديمة واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث  
 لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه  
 لازومه وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبل التزام الكفر بحمل  
 نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن



موصوف الى موصوف آخر وذلك لانفسال ليس يديهى الاستحالة كيف  
وقد احتاجوا في بيان الاستحالة الى دليل كافي فواجه في الجواب ان يعل تكفير  
النصارى ليس لاثباتهم قديما، متعددة بل لاثباتهم جهة تنههم اوجب آه الى  
والسبح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الماويل او الاتحاد بطريق  
الامتزاج كالحرم بالله او بطريق الاشراق او طريق الازالة للمجدوما وطريق  
آخر مما يرعون كإدلال عليه ( قوله تعالى وما من له الاله واحد ) بمد قوله ( قد  
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ) وقوله تعالى خطا بسبب عليه الصلاة والسلام  
( انت قلت للناس اتخذوني وحي الهين من دون الله الآية ) قوله واعلم  
ان مثله زيادة الصفات الى آخره ) ولا يلزم من نفي زيادة صفات نفي الصفات  
ليكون كفرا لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية لزيادة على الذات  
لان نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات بالله نفي السابق في قوله  
المصنف في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات فقيه  
نظر ظاهر لا يخفى الا ان يحمل على التهديد والتكفير عن مذهبهم ( قوله فهو  
عالم ) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بل كقوله الاشاعرة  
وجهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء  
بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه آه الى لاثباته بهذا  
القيود ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة الذين انصفوا لصفاته وقالوا، التفريع ذلك  
على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمما واما على دليل هذا  
الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال  
هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنه  
المقدمة ليس بديهيا بل هو نظري محتاج الى دليل ولا يذكر بعد ( قوله اما سمما  
فان قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة ) الآية الغيب ما  
لم يتماق به علم بخلاف اصلا وهو الغيب المطلق او مخدوق معين وهو الغيب المضاف  
بالنسبة الى ذلك المخدوق وهو مراد الفقه في تكفير الحكم على الغيب وربما  
يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد في الآية بقراءة المقابلة اميب المطلق واللام  
للاستفراق اذ لا قرينة لاهدو بقراءة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب  
واجبا لكان او محتملا وجودا او معدوما او محتملا عدمه فانه تعالى فيكون كل وجود  
يشاهده المخدوق او ماله تعالى بالطريق الاولى فهذه الآية تدل على انه  
تعالى عالم بجميع الموجودات ويصير دليلا آخر اوردوه على هذا المذهب

قوله واذا كان كل  
غيب الى قوله فهذه  
الآية لاحاجة اليها  
في بيان شمول الآية  
التي اوردها شارح  
لكل وجود يشاهده  
المخلوق وانما الحاجة  
اليه في بيان شمول  
قوله تعالى علام  
الغيوب وليس سياق  
الكلام فيه وانما  
ايراده لقرينة كون  
اللام للاستفراق  
( امام زاده محمد امجد )

لانها تدل على ان لامعبود الا هو و يلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار  
 كما هو الواقع في نفس الامر والخلق باقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلذا  
 اختار في الدليل السمعى هذه الآية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع ان  
 الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ في عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف  
 الغيب وحله على ما يعم الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك  
 لاتضمن الدليل الآخر فان لهم على هذا المطاب طريقين طريق الاتقان  
 وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر  
 في الدليل العقلى على طريق الاتقان اعتمادا على تضمين الآية طريق القدرة  
 ايضا ( قوله فلان الافعال المتقنة ) المحكمة المشتملة على لطائف صنع و بدائع  
 الترتيب وحسن الملازمة للنافع والمطابقة للمصالح وجمع الافعال المتقنة لان الفعل  
 الواحد المتقن لا يدل على علم فاعله كما يشاهد في كلام واحد ببلغ بحسب الظاهر  
 فانه لا يدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق  
 لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله ( قوله ومن تفكر في بدائع الآيات ) السموية  
 والارضية من خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع  
 المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانظام وثقان واحكام  
 يحارفيها العقول والافهام ولا يبقى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد  
 بذلك علم الهيئته وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان  
 والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف  
 اذا رقي الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى ما يقوله الحكماء  
 من المجردات كما قال الله تعالى ( ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل  
 والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء  
 فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب  
 المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ) وجد دفايق حكم تدل على كل  
 حكمة صانها وعلمه الكامل كما قال تعالى ( سنزيهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم  
 حتى يبين لهم انه ) اى القرآن او الرسول او التوحيد او الله تعالى كفى البضايى  
 ( الحق ) الثابت في الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور في الآية السابقة  
 وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد  
 الذات فانها كل الذات المستجمع حقا ثابته يلزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات  
 فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لاتصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه

الحق انتهى اذ ليس المراد الاستسهاد بها بشهادة احتمال الضمير واذا ثبت  
الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد الضمير على الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه  
ان الحق بمعنى التصرف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى ( قوله ولا يرد عليه  
الى آخره ) اوردوا هذا السؤال بازديد بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام  
من كل وجه بحيث لاخال فيها اصلا وملائمة للدفع والمصالح المتداوية منها  
بحيث لا يتصور ما هو اكل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافعة  
بالشروع والآفت وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك لدليل حينئذ  
يجرى في مثل بيوت الخلل والعنكبوت لان بيوت الخلل مبدسة الاشكال متداوية  
منظمة بحيث لا يجوز عن صنعها المهندسون بالآلات هندسية ولا يبقى بينها فرح  
كالدوائر وهي اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا اتحاد الخلل مطبوعة  
لامرهم كال الاطاعة وبيوت العنكبوت تسجج كيجز عنها التساجون وموافقة  
لقرصها من صيد الذباب ومثلها كثير في الحيوانات فيلزم ان تكون عاكسة مع  
تخالف حكم المدعى اعني العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور  
انتفاء الشق الاول فاورد النقض بالجران والتخالف فاجاب ولا يمنع الجران  
مستدبان الافعال الا صادرة عن الحيوانات ليست بخافعة لها فلا تدل على  
علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال على تفاسر علوم  
المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقاناً واحكاماً واللازم ظاهر الفساد فالحق ان  
الصدور الدال على العلم اعم من الابدان والكسب فلذا ياندر الى الجواب يمنع  
التخلف بعد تسليم الجران مستدبان بدلالة ظاهري الكتب والسنة على علم  
بعضها كالخلل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حلالاً للابحار على المعنى المختص  
بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك  
يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام في علم سليمان عليه السلام  
وهدهد وامثالهما ( قوله بجميع الماومات ) اي الماهيات التي من شأنها ان تكون  
مداومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة او معدومة حقيقية  
او اعتبارية فثبت اصل العلم من زعم انه لا يعلم شيئاً وبهذا القيد رد  
من زعم انه لا يعلم بعضها اما انه كما زعم البعض او الجزئية المتأدية كما زعم البعض  
الآخر هذا ان جعل الجميع على معنى الكل الافرادى وان جعل على معنى ما يضاف  
عليه الجميع افراديا كان او مجموعا كان رد ان زعم انه لا يعلم المجموع مبرراته  
ايضا وهو الانسب بهذا المقام ( قوله فيسحق من دلالة الافراد ) يعني ان تلك

الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلمها بحيث لا يمتزب عن علمه منقال ذرة ومن  
كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم موجودا كان او معدوما اذ لا بد  
في اليجاد الاختباري ان يكون الموجود معلوما للموجد بالظرف الاول مع ان العلم ببعض  
واليجاد وبعد الوجود معلوما للموجد بالظرف الاول مع ان العلم ببعض  
المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تزييه  
تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم  
بها وهي بعض المعلومات لا جبرها لا يقال فملى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته  
لانه ما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول لما كان الافعال  
غير الذات فغاية ما تدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضي  
اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المغايرة بينهما فكون  
الشيء ما يصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة  
ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية بتي كلام هو انه لم يتعرض بالدليل  
السمعي اعني الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كمال دل على اصل  
العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على  
ما عرفت وما قيل التصديق بحجية الكتاب والسنة موقوف على التصديق  
بارسال الرسل وازال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فانها لهما اثبات  
ما يتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمي دور باطل فقد اوجب عنه  
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالبحر ان حصل العلم بصدق كل ما خبر  
وان لم يخطر بالبال كون الرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفاضل في شرح  
المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على  
ما صرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد في المواقف دليلا سمعيا لاثبات  
ما يتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده في السمع  
والبصر والكلام لعدم التوقف عليهما وتبعه العلامة التفاضل في اصل العلم  
والقدرة وخالفه في شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومتدور حيث استدلل فيهما  
بالدليل السمي والعقلي فالظاهر انه يعني على ان الارسال موقوف عنده على  
اصل العلم والقدرة لا على شمولهما ويحيى من الشارح في بحث المقدرة ان  
اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المجزات ولا دليل لنا  
على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه  
على شمول القدرة الموقوفة على العلم بوجوب توقفه على اصل العلم وعلى شموله  
للممكنات لا لما طلق المعلومات ولو واجبا او متعاقبا لابق ان يورد الدليل السمي

فالظاهر انه مبنى الى  
آخره اذ يكفي للارسال  
بمجرد العلم بالرسول  
والمرسل اليهم  
والاحكام والمرسلة  
والقدرة على الارسال  
والمجازاة لهم شهد

في قول العلم لافي اصله ولا في القدرة لافي اصلها ولا في شمولها وان كان الابرار  
لاجل تأييد الدليل العقلي ليعتد به للاستدلال به مستغلا فينبغي ان يورد في الكل  
( قوله واما علم بذاته ) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيده الدليل الاتي فالحكم  
بانه هو الذي يعلم بكفه فيه التصور بوجود ما وان اراد العلم بذنه ولو بوجود ما قلنا بل  
بفنده لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنهه ذاته وهو بعض الماومات فافهم الملازم  
ما قوله القوم من انه لما كفي القابرة الاعتبارية في الاضافة بين العالم والمادوم  
قطعا بناء على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنهه مما يصح  
ان يعلم قطعا ( قوله وهذا مما وافق الى آخره ) اعلم ان الحكماء في اثبات علمه  
تعالى بذنه وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعينه حيث ثبتوا اولاهما  
بغيره بالايجاد الاختياري ثم ثبتوا علمه بذاته بان العلم بغيره يستلزم العلم بذاته  
واورد المتكلمون عليهم بان الاجباد الاختياري انما يدل على العلم في الاختيار  
بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان مآله الى الايجاب كاجساد النار الحاررة  
وثانيها انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولاً ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالمادة  
يوجب العلم بالمادول كما صرح بعض المحققين فتقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم  
بذاته وبغيره اولى الاستلزام المذكور ( قوله هذا هو النهج الملازم لهذا المقام )  
اي مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعرف المسند للعصر اى لا يطرق الى الآخر  
للحكماء طويلا الذيل اذا لمقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته  
في كتب المتكلمين وحل امر يف المسند اليه على حصره في المسند المقيد بكتب  
المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملازمة لمقام اثبات العلم  
بذاته وبغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملازمة لمقام اثباته في كتب الحكماء  
كان الكلام متضما لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء في هذا الطريق ايضا  
اذ لا بأس في اجتماع المصربين من الجانبين بل فيه ايجاز يبلغ كماله في ( قوله  
بنهج آخر غير النهج السابق ) من طريق فهمه كما عرفت وذلك النهج الآخر بارقاوا  
انه تعالى مجرد عن المادة اى الهول من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها  
كالاجسام ولا متعلق بها اتفاقا والتدبير والتصرف كالغفوس وكل مجرد كذلك  
فهو عاقل بجميع الكليات وحاروا بيان المتقدمين بما فيه انظار وبان يقال  
هو تعالى عاقل ذاته واذا عاقل ذاته عقل جميع ماعداء اما الاول فلان العقل  
حضور السابية المجردة عن العلايق السابية لاشي المجرد القائم بذاته وهو  
حاصل في ذاته تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته

قوله ان اراد العلم  
بكنهه او ما قبل ههنا  
واما ان العلم بذاته  
بالكنهه او باو حقه  
فبحث آخر فبه اضرا  
لانه ليس بمختار كما  
عرفت سند

قوله وحل امر يف  
المسند اليه الى آخره  
هذا مبنى على ان هذا  
اشارة الى النهج المعروف  
بلام التعريف كما  
اشيرنا اليه في تصدير  
المعنى فيكون في حكم  
المعرف باللام في اقامة  
المحصر على ان  
صاحب الكليات نقل  
عن بعضهم انهم  
يقصدون بتعريف  
احد الجانبين مطلقا  
اي باحدى طرفي  
التدبير يف قصرة  
على الجانب الآخر  
فاذا جاز ذلك في كلام  
افحصنا في كلام  
المصنفين باطر يق  
الاولى سند

واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعول وفيه لبخات طويلة ( قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات المادية )  
اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتقة عليها كالأجسام عنصرية  
كانت وفلكية ولا كموارضها وكان نفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام  
استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما مشكلة  
وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى او علم مثلا ان زيدا  
في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم وبعلم انه ليس فيها  
فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم الاول  
بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله  
اقول مقتضى هذا الدليل في العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة  
قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها او لا واما الثاني فلان العلم بالمشكل  
موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المشكلة  
متغيرة فقد اجتمع فيها ما نمان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التي ليست مشكلة ولا  
متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذات العقول كما في شرح الموقوف اقول  
على تقدير التوقف المذكور كما يتوقف عليها العلم بالمشكل الجزئي يتوقف عليها العلم  
بنفس الاشكال الجزئية فلعل مرادهم بالمشكلة اعم من المشكلة بالذات كالأجسام  
او بالعرض كموارضها التي من جملة الاشكال الجزئية فلا بد الاشكال القديمة  
الغير المتغيرة للأفلاك على زعمهم ولا سائر عوارضها القديمة ولا يتدفع الاول بان  
المشكل في التحقق هو الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء للمحيط او للمحيط  
فان غاية ان يكون لكل من المحيط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال  
مشكلة حقيقة اذ ليس بالهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة  
الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته  
الحقيقية بل في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات  
اضافة فملى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته  
فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجوده بل في مفهومه باعتباري  
وهو جائز وعن الثاني بان ادراك المشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم  
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون  
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الآلات فينا غير موقوف عليها  
في الواجب لجواز حصول ادراك المشكلات بصفة البصر والسموع

الجزئية اصفة السمع لكن الاشهرى ارجحهما الى صفة العلم ( قوله وهذا دأب  
 الفقهاء ) اى يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض تجاربه لما قدمنا من ان  
 ادانهم اداة عقلية قابلة للتشحيح والتخصيص ولا يجوز منله في الاداة العقلية الغير  
 القابلة لشيء منها فذلك اختصاص حكمه بتخفيف حكم الدليل المعنى الى بعض  
 تجاربه فلما ان بطل الدليل والتخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل  
 مع حكمه ببعض تجاربه لما منع في البعض انما يمكن في الاداة العقلية القابلة للتشحيح  
 والتخصيص دون الاداة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاذرات فارادى  
 الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل  
 فبعض اصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه  
 المقدس تعالى عن الزمان والذهر انتهى وحل العلامة الطرسى الوجه  
 المقدس في كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بما ذكر واجاب عنه  
 صاحب المحاكات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه لاعلى مراد  
 الشيخ كما حقه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان ذلك العلم  
 زمانيا اى مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه  
 في زمان آخر كما في عاومنا واما على الوجه المقدس من زمان بان يكون  
 الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج  
 عنه في زمان كذا بمره بالجل الاسمية لا بالفعالية الدائمة على احد الازمنة  
 لافى تغير اصلا لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا  
 وابدا فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة الى صفة تعالى كما لا فرق ولا يبعد  
 من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها  
 متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فمنوع بل انما هو بالقياس اليها انتهى  
 ما لا اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة مع ان الايقن باصولهم انى العلم  
 بمطاق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولالا لزم الاول تغير العلم والى الاحتياج  
 الى الآلة الجسمانية كما قال الامام فى هذا الجواب رد لما ذكره الامام ايضا  
 ونلجسه ان ما اشتهر عنهم من انى العلم بالجزئيات المادية مصدقا مشهور باطل  
 والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا ياباه قواهم ان المانة المنفصلة او كانت معلومة  
 للعجز البسيط لانفسه ذلك البسيط فان كلامهم هناك فى العلم المحصول  
 الارشاسى وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فلا ماع من حضور المدة  
 والمات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورته فى ذات الواجب تعالى

و قد نظر لان حضور المعدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم الحوادث  
 فلما ان يكون العلم بالحوادث حصولا بارتسام صور المادة والماديات في ذات  
 ارباب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضورها بحضور ذواتها  
 فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف ما  
 يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ما ذهب اليه المحقق  
 الطوسي فاهو جواب الطوسي فهو جوابه وسيجيء جوابه ( قوله فالصواب  
 ان يؤخذ هذا المطالب ) اي قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على  
 وجه جزئي يعني ان الناظر ين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي معلول لا واجب  
 وان العلم بالماله يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطالب من تلك الموانع وهذا خطأ  
 فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم  
 بالماله وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به  
 كافي اثبات الشيء بدليله اللمى المشاهدة فتعني دليلاهم المذكور ان يكون كل جزئي  
 معلوما له تعالى لا محسوسا معاوما على الوجه الجزئي ايضا فلا تخصيص للدليل  
 ولا مقتضاه في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم نصيب على عدم جريان الدليل  
 فيه دفع القول بحجة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة  
 الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الصحة  
 بملاحظة قيد الحبيثة اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متغيرة  
 ومتشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم لا ثباتا للجهل ببعض المعلومات  
 كما قال الشارح ( قوله وما يجري مجريها في كونها آلة جسمانية ) مستحيلة  
 في حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما ولا فلان  
 النفس الناطقة المجردة هي قبل اتصافها بصفة كماله والخلق تعلم من غير آلة  
 جسمانية انها غير متصفة بهاء بعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة  
 بها فادراك المتغير من انه حيث متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك  
 المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلووا على نفي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير  
 المحال في حقه تعالى وعلى نفي العلم بالتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية  
 واما ثانيا فلا نه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص  
 الحواس وما يجري مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس  
 ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب عليها وانما يعلمها بوجوده كلية منحصرة فيها  
 بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا



بسبب قوة جمالية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كلّي وجزئي  
 معاوم له تعالى بكل علم كلّي وجزئي ( قوله فأت حاصل مذهب افلاسة ) أي  
 على توجييه المحقق الطوسي كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات  
 والمعدومات فهو التعلّي أي يعلم شئيه بالعالم الحاصل لنا بعجز العقل كما اذا حصل لنا  
 صورة زيد بشر يف مشتمل على قبود كثيرة مجموعها يتخص بزيدا محصور فيه  
 بحسب الخارج وان لم يتحصّر بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا  
 تنقلب جزئيا ما لم يتصور وكذا الكلام في المشهورات والمشهورات وسائر المحرمات  
 لا بطريق التخيل أي العالم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس  
 فانه طريق صحيح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبوبتها  
 عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس في حقه تعالى استحاله  
 العلم الشئيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئي الحاصل بواسطة  
 الآلة الجزئية فلا استحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئي الشئيه  
 بالعالم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل في عدم قابليته للتكثر فلا استحالة  
 ظاهرة النوع لما عرفت ( قوله فلا يترتب عن علمه تعالى ) المزوب بضم العين  
 المهملة ولزاي المجمة الذهاب والزوال والذرة القلة الصغيرة وما يطر في شراع  
 الشمس من الغبار وفي هذا الاقتباس اعاء الى ان مذهبه لا يخالف التصوص  
 الواردة في شمول علمه تعالى اذ غابها ان يكون كل شيء معاوم له تعالى لا معاوما  
 بكل علم كلّي وجزئي فمن ابن تكتة برهم ( قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره ) جواب  
 سؤال مفتر بان يقال حل مذهبهم على العلم بكل شيء باطل لانهم قسموا  
 المفهوم والمعلوم الى قسمين كلّي وجزئي والعلم من المفهوم والمتشاكل  
 فالأقسام العلم ببعض الجزئيات يلزمهم في العلم ببعض الماومات وهو كفر صريح  
 كما يعرفه وحاصل الدفع اننا أخذ من زيدا لاصورته مختلفة ان بالكلية والجزئية  
 اذ لصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثر وبواسطة التعريف  
 قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو زيد ما وجد  
 في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثر  
 وعدم قابليتها صفتان للعالم في التحقيق لا للمعلوم ولذا قالوا هما من المقولات  
 الثانية في التحقيق فالتقسيم اليهما العلم حقيقة ورعا يقسم اليهما الماوم  
 مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندرکه ولا ندرکه لو اوجب بل كل  
 مفهوم ندرکه بطريق التخيل فهو تعالى ندرکه بطريق العقل فالاختلاف

بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لتادونه  
تعالى لا في المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا نعلمه الواجب  
تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما او لافلان  
علم الواجب تعالى يزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب  
فيترك امر ان احدهما العلم الجزئي به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال  
الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بمحصول صورته الكلية المنحصرة فيه  
فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصولا لاحضورها وهو خلاف  
مذهبهم ايضا والجزء لا ما يشير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب  
بسلسلة الماديات والمتغيرات حضورها يكون صورها المرتبة في العقل الفعالي  
حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلمنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس  
بذواتها لا بصورها كعلمنا بالماهيات بصورها الأخوذة منها واما ثانيا فلان  
ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند  
العقل نفس الماهية لامتثالها وشبهها المخالف لها في الماهية اذ على مذهب  
الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم في التحقيق ويكون توصيف العلم  
بهما مجازا باعتبار المعلوم وثانيهما ما هو المشهور من ان المعلوم هو الامر  
الخارجي كزيد باعتبار وجوده الخارجي لا الصورة العقلية واما التحقيق اذ قد  
يتعلق العلم بالمعلومات في الخارج كالتقاء فلان كان المعلوم هو الامر الخارجي  
لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقيق احد المتضامين  
اعنى العالمية بدون الآخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابيها ثم حيث  
اثبت علما بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها  
باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم بذه زيد علم زيد وبذهن  
عمر علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام بمعلوم فاعلم والمعلوم  
متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني  
والخارجي كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا  
والشهاب السهروردي المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان  
للمعلوم لا لالعالم لا قطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة  
بالشخصات الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كزيد وعمر والا  
باعتبارها عن تلك الشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم  
لا لالعالم في التحقيق يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذا الصورة الكلية

لا يلزم على هذا  
الجواب كون علم  
المخلوق وهو العقل  
الفعال مساويا لعلم  
الخالق وهو باطل  
قطعا  
(محمد اسعد)

قوله لكنهما باعتبار  
قيامها بالخ فالصورة  
العقلية من حيث  
انها صورة شخصية  
في نفس جزئية هي  
من اشخاص العلم  
وبعد تجردها عن  
تشخصاتها الذهنية  
تكون كلية او جزئية  
كما حققوا سند

فهى بمد تجر يد لها عن الصفات الذميمة فالعلة للكثر بخلاف الصورة  
الجزئية فكيف يكون احدى صورتين من الاخرى قبله هـ ذلك في التحقيق  
وان لم يلزم في المهور ولا تنقص عن هذا الشكل القوى الا ان يقل اثر  
الشراح في حاشية التجريد الى انه بمد كون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية  
ان فسر الشكركة بمطابقة الصورة الى طل له كائنا صفتين للمهم وان فسرت  
بالجل على كثير بن كائنا صفتين للمهم فله هـ فسر وهـا دول ولو سلم  
فيحوز ان يكون مذهبهم واعفانهم ذلك المشهور فهم مع ذلك لا عفا  
لا يملون لزوم نفي العلم ببعض المومات وان لزمهم ذلك في اواقع بـ على  
ما هو التحقيق من مذهب السجين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو  
الانزاع الى الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر له وفي قول انه رح فيما بعدنهم  
او قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخره اى لو حكموا به صريح او انزع ما مع علم  
لازوما من غير علم بالزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا في قوله لو كان  
صوابا وخضابا الى هذا الجواب فلا أمل لا يقل واما ثانيا فوفرضنا ان الكلية  
والجزئية صفتان للمهم في التحقيق فتقل الكلام الى ذلك العلم الجزئى اذ كل  
علم باعتباره الانقفا الى به يصير معلوما ان للرح ان يقول ذلك مع الجزئى  
الحاصل لنا طريق الخيل جزئى حقيقى له نوع فيدرك طريق النقل  
ايضا فله الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم (قوله وكذا من شنع عليهم  
الخ) اى حل كلامهم على نفي العلم ببعض المومات من شنع عليهم في ذلك  
الكلام وانما حله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم من شنع من  
ان الشخص اى الشخص الذى به يتز شخص المومن من نوع عن سـ ر  
افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان فصل امر داخل في قوامه  
والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو فان الماهية بهذا معنى شاملة  
لكلى والجزئى للماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانه مختصة  
بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثالا هو الانسان وحده ولا  
لصدق على غيره وانه زيد بل هو الانسان مع شئ آخر يسميه بشخص وذلك  
الشخص شخص بذاته اى جزئى حقيقى لا نوع له ولا احتاج في وجوده  
الى شخص آخر ينضم الى نوعه ونقل الكلام به فان يدور او بدسـل ويدهى  
الى شخص شخص بذاته لا بواسطة شخص آخر وايضا فيدرك كلى  
بالكلى لا يفيد الجزئية فلو كان لكل شئ ماهية كلية لم يحصل جزئى صلا

اعدم الانتهاء الى تشخص بذاته قال في حاشية التجر يد المتأخرون حسبوا  
 ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبتها الى النوع نسبة الفصل  
 الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص  
 فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك  
 النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية  
 وجعلوا الامر السمي بالتشخص تشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون  
 ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها الى بالهويات ويكون اتحادها  
 بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في المقادير  
 يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها الياسدى العالية وهذا منشأ  
 التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولا يمتدون  
 احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام  
 الحكماء ان الماهية النوعية انما تشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها  
 عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا  
 بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدء الآثار يصير به متميزا عن غيره فالفاعل الذي  
 يحمله موجودا يحمله تشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران  
 بالا اعتبار كما نص عليه الفساراني وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود  
 الاعراض الحادثة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض  
 القائمة به كان تشخصه باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكره من التشخص لانواع له  
 لا يطابق اصول القوم فانهم حصر الممكنات في المقولات العشر حتى قال  
 في التعليم الاول لا يستطيع ذا كُرْ ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات  
 شخص لا يكون له حقيقة نوعية ( قوله وحينئذ فالتشخص لانوع له ) يعني حين  
 ما كان التشخص امرا داخلا في قوام الشخص يلزم ان لا يكون الجزئيات  
 المادية المشتملة عليه معاومة بالكنه بطريق العقل لان التشخص الذي هو  
 جزء الشخص شخص لانوع له سواء كان داخلا في القوام او خارجا اذ المتميز عن  
 سائر افراد النوع لا بد ان يكون متميزا تشخصا بذاته لا بواسطة مشخص آخر  
 قطعا للدور او التسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه  
 شخصا لانوع له دال عليه سواء كان داخلا في القوام او خارجا فالتخصيص  
 بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم توجه على الشارح ان التشنيع المذكور  
 لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفي مجرد ذكره شخصا لانوع له وان كان

قوله لما سبق آنفا يشير  
 الى الدليل الثاني من  
 الدليسين الا الذين  
 اوردناهما وهو ان  
 تعييد الكل بالكل  
 لا يفيد الجزئية فانه  
 يختاره هناك سدد

خارجا وظاهرا من المبنى عليه ان يكون موقوفا عليه كلاساس وما قبل المراد مجرد المنشائية لا الاحتياج اليه فانما بدفعه عن كلامه في حاشية البحر بدلا عن كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبنى على ما شتهر هو انتزيع المذهب الناشئ عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لا مطابق انتزيع الحق في الجواب ان ليس بناء الحمل والانتزيع على ما شتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لا نوع له اعم من ان يكون داخلا في القوام او خارجا كما يدل عليه جوابه الآتي فان حاصل التذيع ان من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي لا نوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا او خارجا وبدل عليه ما شتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئي في الماديات مادي فلا يدرك بكنهه بطريق التعمل لان العقل انما يدرك لكليات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق التعمل فله نوع او جزئي غير مادي بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون ذلك الشخص ولا الشخص الممثل عليه ما هو ما بالكثرة بطريق التعمل فيلزمهم في العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امر اداخلا في قوامه يسمى بالشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذي اقاموه على بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه لو كان العوارض جزءا من الشخص لم يصح حل الماهية على افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مابينا للمجموع المركب منهما بل يكون الحمل في الحقيقة حل الجزاء على الكل المتمايزين بحسب الخارج وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخمس بل لا يثبتونه اصلا لا داخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والابن والامثال لكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شأنه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من لوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه وقد تقرر عندهم انه ما من كلي الا وهو نوع لما تحت من المخصص واما الثاني فلانه عند الحكماء مفعول ثان لا محاذي به امر في الخارج فيكون معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج يمر في او محسوس

بأحدى الحواس فإذا كان اعتبار الشخص عندهم بأحد هذين الأمرين  
 فلا يكون امتيازهما لآنوع له لاداخل في قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتياز  
 بما لآنوع له محسوسا بأحدى الحواس وأيده بقوله والعوارض والمعروضات الخ  
 كأنه قال وكيف يثبتون ممكننا لآنوع له محسوسا بأحدى الحواس وقد حصروا  
 اعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشرة هي الاجناس  
 العالية فكل ممكن ولو من المجردات له نوع بالجملة ليس في اعتقادهم مفهوم يدرك  
 بالحواس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك أيضا بطريق  
 العقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد  
 لا يعلمون لزوم ماهو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على اصول اهل السنة في  
 قوله بل امتياز الخ ترقى بهذا البيان سقط الوهام من جعلها ما قبل ان اراد  
 المقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها داخل في احدى المقولات ممنوعة  
 لجواز ان لا يكون بعضها داخل في العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا  
 الحصر كما في المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى مطلق المحسولات ولو كانت  
 جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمولا في التحقيق فالكبرى المطوية القائلة  
 بان كل ماهو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات  
 الحقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب والشخص ولا بد لنى ذلك  
 من دليل انتهى اقول ولا ينبغي ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان  
 حل على معنى كون الشخص معالا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد  
 قالوا ان النوع على هذا يتحصر في فرد وان حل على معنى كون الشخص  
 عين الذات كما في الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على  
 ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لآنوع له قضا على ان المراد هنا  
 حصر الممكنات المادية المحسوسة بأحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم  
 ولا شك في انحصار تلك الماديات في العشرة عندهم وان لم يتحصر في الواقع  
 مع ان الشارح ههنا مانع الدليل التكفير فلا يبقا به المنع قطعا (قوله)  
 فانهم لا يثبتون امرا دخلا مسمى بالتعين الخ وفيه انهم ادعوا كون التعيين  
 والشخص وجودا واستدلوا عليه بانه جزء الموجود في الخارج بخلاف  
 المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعيين عدمى فهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا  
 امرا دخلا في قوام الشخص مسمى بالتعين والشخص ولا يخص الابان  
 بحمل مراده على ان لا يثبت المحققون منهم وان اثبت بعضهم فلا ينبغي تكفير  
 جميعهم (قوله) واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعنى قد اشتهر بينهم ان

الشخص هو العوارض الخارجية وليس يتحقق لان كلامه ثابت  
 للشخص في الخارج بحيث تكون القضية اقلية ثلثان زيد مفعول او مفعول  
 او فاعل او ايضاً قضية خارجية او حقيعية لا ذهنية ومن البين ان ثبوت  
 لشيء في طرف من الخارج والذهن فرع وجود المثلث له في ذلك الضلع فمداها  
 فلا بد ان يكون ذلك الشخص موجوداً متحصلاً قبل ثبوت ثبات عوارض له  
 واوقالية بالذات فلا تكون تلك العوارض متخصصة له في التحقيق بل المتخصص  
 هو الوجود الخاص المقرون بثبات العوارض الخارجية وايضاً وكل المتخصص  
 هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللامر بأصل ضرورة  
 ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذا  
 الدليلان اشار اليهما في حاشية النجاشي كما عرفت ونجوه على اني انه محرز  
 ان يكون الشخص في الواقع هو العوارض اللازمة غير المتبدلة (قوله ههنا)  
 بنحو وجوده الخاص (اضافة النحوي من اضافة المسمى الى الخاص كيوم الاحد  
 وقوله بمعنى ان هذا النحوي آه بمعنى ان ليس امتيازها بالوجود احصى بمعنى ان  
 الوجود الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصاً معيناً ازيد  
 دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجوداً في الخارج كسائر  
 الاعراض الخارجية او امر اعتبارياً كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم  
 موجوداً في الخارج لكلاً ثابتاً للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة  
 متخصصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزماً لوجود الكلّي الطبيعي في الخارج  
 مستلزم للدوران والتسلسل لانهما لا ينفصلان عن الوجود المتقدم على ثبوت المنضم  
 وان كان اعتبارياً مستلزماً في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجوداً في الخارج  
 لان عدم الجزاء يوجب عدم الكل بل امتياز به بمعنى ان هذا النحوي المثلث ثابت  
 الاعراض مخصوص به اي خصه الفاعل به بحيث يتفرع منه لامن غيره فيكون  
 بامتياز عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحوي اعتبارياً خارجاً عن قوام شخص  
 واما مغايرة هذا النحوي لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها دائمة او متبدلة  
 فبإقتضاء الماهية النوعية واستعدادها احياناً اولاستعدادات متواردة متعاقبة  
 في مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته بتبنيها بمتنازع عندنا) اي لا ينس  
 الشخص فان المسمى باحدى الحواس هو تلك الاعراض لانفس الشخص  
 الذي هو مفعول قولنا وفي هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بـ ثبات  
 مرادهم من جمل العوارض متخصصة جملها متخصصة عندنا لا في نفس

الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق ( قوله ولذلك يختلف تلك الاعراض )  
اي لا جيل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر يختلف تلك  
الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يشخص وبتماز الشخص  
عند بعض الاذهان بكيفية وكيفية وعند البعض الآخر بآنيته وملكوته او بالمجموع  
وحاصله او كان العوارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان  
واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه في خاشية النجرب لا يقال غاية ما يدل  
عليه هذا الدليل انه ليس بمجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصة في الواقع  
والمطلوب ان لا شيء من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز  
ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك بتماز هو عنده مشخصة  
في الواقع لا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون اشخص واحد وجودات متعددة  
في الخارج سواء كان الشخص عين الوجود الخاص او كانا متلازمين كما يدل عليه  
قولهم كل موجود مشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقاء كلامه هو ان  
غاية الادلة الثلاثة المذكورة في الكتابين ان لا يكون المشخص في الواقع تلك  
العوارض ولا يلزم منه ان يكون الشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب  
الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص  
والشخص وهما امر واحد بالذات كائن الفارابي وغيره \* واعلم ان الوجود  
الذهني عند معتبيه كالوجود الخارجي في جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين  
فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص ( قوله بمن يقول يرجوع السمع  
والبصر الخ ) كما ذهب اليه الاشعري وخالفه الجمهور والنزاع مبني على ان  
الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعالم عندهم فلما قيل ان يقول  
غاية هذا الارجاع ان تكون السموات والبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه  
جزئي كان كشفها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك  
الاكتشاف هل يترب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعري او على صفة اخرى هي  
السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئي نعلمه بواسطة الحواس على  
الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الاكمل بواسطة  
صفة العلم عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدرك بان يكون  
بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا في الادراك بان يكون  
بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك  
من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آله جسمانية دون الواجب تعالى



فتأيد كلامه بذلك الإرجاع ، لا وجه له فإنه قياس مع الفارق ثم أو كان  
 الإرجاع لنفي الانكشاف على الوجه الجزئي لصح التأيد وليس فليس ( قوله  
 فإن قلت قد تقر الخ ) بضال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت  
 حاصل مذهب الفلاسفة الخ و منساؤه ما سبق منه من أن المؤثر في الكل  
 هو الله تعالى في تحريكهم كما يشير إليه اذ على تقدير صدور المواد  
 والماديات من غير الواجب لا يلزم تعمله بها فضلا عن تعمله بالوجه الجزئي  
 وحاصل الإيراد أن الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى  
 بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع الإيجاب وهو أن شاء ، فدل وان لم ينألم بفعل  
 وكل شيء كذلك فهو مماوم له تعالى بالوجه الجزئي قبل الإيجاد فلا يتوقف  
 العلم الجزئي بالشيء على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيضل  
 التوجيه السابق أما الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم  
 من أن صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى  
 فلما تقرر عندهم ايضا من أن الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على  
 تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولك أن تقول اوضح التوجيه السابق لكان علم  
 العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية  
 في كل مجرد فليزمن أن لا يكون تلك الجزئيات عندهم مماومة بالوجه الجزئي لاحد من  
 الواجب والعقول مع انها مماومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها اما صادرة عن  
 الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو مماوم المصدر  
 بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فقد ظهر  
 أن هذا الإيراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة  
 على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه ( قوله الرأي الكلي ) لعل مرادهم من الرأي  
 والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلي والتصديق بفتنة مبهمة  
 او التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأي الجزئي عبارة عن التصور  
 الجزئي المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجبووعهما وذلك لان مجرد تصور  
 لا يثبت عنه الشوق الجزئي اى الشوق الى فعل جزئي معين بل لابد من التصديق  
 بالفائدة المعينة المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق  
 بالتصور للابتناء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من السك واوهم  
 والتخييل كما قيل وقد سبق الإشارة إليه ( قوله بنسبة السك الى جميع جزئياته )  
 مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المتعملة على فائدة ما فاعمل المراد كلى نسبه

الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على  
السواء فتصور تلك الافعال بحجج هذا الكللي لا يثبت منه الشوق الى خصوصية  
الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجع بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكتابة  
في ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالغاثة للمعية المترتبة عليها لترجيحها  
على غيرها عندنا فيثبت منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق  
الذي هو ميل النفس مستحيل في حقه تعالى فمع تحقيق مذهبهم السابق  
من ان موجود الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم  
من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكاسب  
بالرأى الكللي فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حل الشوق على  
غايته التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم  
اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لاشك ان الفعل الذي يكسبه العبد  
عند اهل السنة ومحقق الحكماء ويوجد عند المعتزلة والبعض الآخر  
من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا  
او ايجادا ضرورة توقف علو من الجزئية بغير نفوسنا الكاطقة على الاحساس  
وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلما توقف صدور ذلك الفعل عنا  
على علوانه بالوجه الجزئي لم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الاتي عندهم  
وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا  
لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما يتنافى التوجيه السابق لبيان  
ان الواقع كما ذكرناه هكذا ينبغي ان يفهم المقام (قوله ولذا ثبتوا في الفلك  
الى آخره) اي لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئي  
ولاجل ان الراى الكللي لا يثبت عنه شوق جزئي يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل  
او كسبه ثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التي هي بمنزلة  
النفس الناطقة بالنسبة الى القوة جسمانية يرتسم فيها صور الحركات  
الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فيكون مبدأ وآلة لتخيل  
تلك الحركات ومنه يثبت شوق جزئي الى كل حركة وبتأكد ذلك الشوق  
بالتصديق بان في كل حركة كمالا مؤديا الى انشبه المبادئ العالية التي جميع كالاتها  
بالفعل كما قالوا في صدر مذهب تلك الحركة وفي قوله وور بما سماها بعضهم وهو الامام  
الرازي اشارة الى دفع ما اورده الطوسي على الامام من ان اثبات نفسين لجسم  
واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المتضمنة

قوله هو الكاسب اي  
الفاعل الظاهري  
لا الحقيقى والتعبير  
بالكاسب للاشارة الى  
ان مذهب الحكماء  
عند التحقيق هو عينه  
مذهب الاشاعرة  
في ان الموجد هو  
الواجب والعبد محمل  
الفعل لا موجد منه  
واعلم الامام انما سماها  
نفسا لانها سر بانيها  
في جميع اجزاء الفلك  
لبساطتها متعاقبة  
بمجموع الجسم كالنفس  
المجردة بخلاف القوى  
الباطنة فيها المختصة  
بدماع الحيو وان  
اوقا به لتركيبه شديد

هو تلك القوة الجسمانية ولا تذور في إثباتها وراء نفس المجردة وإنما الذور  
في إثبات نفسين مجردتين (قوله قلت قد صرح بعضهم إلى آخره) يعني يصح  
صدوره عن رأى كل من ينحصر فيه بحسب الخارج عند جيبه كما صرح به  
بعضهم ورأى به كما يدل عليه لتوفيق الآتي فلا بد أن هذا الجواب إنما دفع  
السؤل عن المصريحين لأن جيبه قبل حاصل الجواب منع لتقرر عندهم  
وفيه أنه يأباه العقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح إلى الحق إنما منع لزوم  
تعقله الأشياء على الوجه الجزئي مما تقرر عندهم من عند اعتبار القاعدة المتقدمة  
عندهم بأن مرادهم من التصور الجزئي ما هو جزئي حقيقة أو ما هو في حكمه  
في عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلّي في الاشارة ما يفي به  
أي ما ليس بجزئي لأحقيقة ولا حكما لما عنيته ونحن نقول لا حاجة إلى التأيد  
بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على أن مرادهم من التصور الجزئي  
ما يعم الجزئي الحقيقي والتخصيص في فرد اذ لا توقف الادراك على الآلة الجسمانية  
عندهم وجب حله على ذلك لأن ذلك التصور يبقى لزما على وجود المصادر  
الحادث وبسبب اتفاق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمدوم وإنما يتأق  
بالوجود الحاضر أو بصورته المخزونة في الخيال مدغيب عنها عن الحس المشترك  
عندهم كما يدل عليه كلامهم في باب الرويا (قوله يصح صدوره عن رأى كلّي)  
لأن ما ذكره في بيان تلك القاعدة من أن نسبة الكلّي إلى جزئيه سواء فلا يثبت  
شوق إلى بعض معين دون غيره لزم الرجوع من غير مرجع لا يجري هنا لا قبل  
اذلا جزئيات لما مثل افرد اذالكلام في الترجيح لسابق على وجود ذلك الفرد  
بل لأن ذلك المتخصص إنما ينحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم  
قالوا التامين ان علل بالهبة اما بالذات أو بواسطة ما يلزمها المتخصص نوعها  
في شخص والافعال بمحلها فيجوز تعددها بتعدد افوا بل اما بالذات كهيولات  
الافلاك القابلة لاصورها الجسمانية وكانت تطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب  
اعراض نكتتها كهيولى العناصر الاربعه فانها واحدة مشتركة بينهما وقد  
عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من تلك اذالم يتعدد  
القابل لالذات ولا بالاستعدادات المتخصص للماهية الخلة فيه في شخص واحد  
كهيولى كل فلك بالقياس إلى صورته النوعية وبما عني هذا ما ليس بمادي  
ويسمى مجردا ومافانوعه ينحصر في شخص واحد كما في المواقف ومجرده  
قد ظهر ان انحصار ماهيات العقول كل في شخص لكون تلك الماهية علّة

فأما وروية  
حقيقة لأن روية  
عبارة عن انقسام  
صدور جزئية في الحس  
المشترك لما من خارج  
بواسطة القوة الباصرة  
أو من طين بواسطة  
احتمال ما في حال  
واذا يرى المريض  
نمرة لوجودها في  
الخارج وروية  
البهاية وبالجملة  
قال روية عندهم  
مشروطة بالوجود  
الخارج للرقى لأن  
ما يراه المريض هو  
الصورة المخروقة  
في خيل بعد ذوالها  
عن الحس المشترك  
التأدية يتأمن طريق  
البصرة من الخرج  
هذا عند الحكماء عند

تامة لتعينها المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة  
 فيتبين لها فرد آخر امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل  
 فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هو امتناع  
 تعدد القوابل بالذات ولا بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى  
 موجب في افعاله فكل ما استعد للوجود يجب ايجاده ومالم يستعد يجب عدم  
 ايجاده فليس في الامكان ابداعه كان اذ ليس في الجواد بخل ولا في القدرة  
 نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس  
 لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا  
 لا موجبا بل لا متنازع الارادة والايجاد في نفسه عندهم وان كان امتناعا بالغير  
 في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية  
 على انتفاء الامكان الوقوعي وقول المنطقيين بإمكان شمس اخرى مبنى على  
 الامكان الذاتي فلا تناقض ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم  
 بنجهم عليهم من طرف التكليم ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المحصورة  
 مبنى على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان بمحدوث  
 العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه  
 نعم يجوز الصدور كسبا عن رأي كل لكن قياس اليجاد على الكسب قياس فاسد  
 واذا استدلل اهل السنة على نفى كون العبد خالقا لافعاله بانه لو كان موجدا  
 لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام  
 ودع عنك خرافات الاوهام (قوله ومن البين الى آخره) لما كان ماصرح به  
 بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثله من نوعه كالفعل والشمس لا بماله مثل من نوعه  
 كزبد وهذا الحجر احتاج الى ضمنية هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل  
 ماهية ذاتيا كان ذلك الفرد او عرضياله ومن العرضيات ما يختص به ككون زيد  
 ابنا فلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا في وقت كذا ولو سلم فالعرضي  
 المركب من عرضيات كثيرة يختص به في الخارج قطعا لا يرى ان الماشي على القدمين  
 صادق على مثل الدجاج وهر يض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان  
 المجموع المركب منهما غير صادق على شيء منهما فاذا ركب الماهية الانسانية  
 مثلا مع العرضي المختص زيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعيا لا فردا المركب  
 من العارض والمعرض محصورة فيه لما قدمنا من ان ما من كل الا هو نوع لما تحته  
 من الحصى فيكون ذلك الفرد المركب لا مثله له من نوعه الذي هو المجموع

قوله ولا اشكال في  
 صحة الجواب الى  
 آخره وبطل قول من  
 قال ان هذا الجواب  
 يخص الفائدة  
 العقلية بل هو يخرجه  
 كما عرفت

الركب من ماهيتي العارض والمعرض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المروض لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى كما ان زيدا ذلك العرضي من جملة ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومبني الجواب على نعمهم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيدا المروض الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في الذهن لا في الخارج وكل من الموجود الذهني والخارجي صادر عن الواجب تعالى واذا بطور الى العلاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرض المحمول عليه كزيد الضاحك الآن في هذا المكان المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كجموع زيد وضاحكه كما نوههم من قال ف، ان كون المركب كذلك لا يفيد في المنه بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتغيران جهلا وجودا والامتناع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرض كاضحك موجود بمحمل آخر ( قوله على انه لا فرق الى اخرى ) يعني لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المروض اما عرضه المختص به فلا حاجة لنا في تجميع الصدور عن رأي كل منحصرا الى التزام النوع المركب لان النوع في كلامهم مبني على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المخصص والعرضي المخصص في ذلك التجميع فمدار الصحة على الانحصار ولا يدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور ما لا مثله من نوعه بذلك يصح صدور ما لا نظيره من عرضه ففي هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم في حاشية البحر يد من ان التخصيص بالنوع بلا تخصيص لعدم الفرق فقد دل العلاوة على ان مراده من العارض في هذا المقام هو العرضي المحمول كاضحك لا العرضي الغير المحمول كاضحك اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فبعد بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليهم ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان اليجاد عندهم غير العلم بذلك الكلي المخصص وليس كذلك فحيث ان العلم امارض المخصص يكون ايجادا للعارض لا للمروض فلا بد من النوع المخصص عندهم ويتضح ما ذكرنا بقي هذا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونفي العلم ببعض الماهيات وان علم يلزم علم الجزئي بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بانحصار لا يتوقف على اتصاف الجزئي بالارء انما حكم بانحصار مفهوم الحاق

قوله ما لا نظيره الخ  
لم يقل لا مثله كاقبل  
لان المماثلة في صرفهم  
هو الاعتدال في النوع  
فأما مل يستد

في الواجب تعالى مع اننا لانعلمه تعالى الوجود كلية. فمحصرة فيه مثل واجب الوجود  
(قوله ويمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال  
لكن بقي التناقض بين كلاميهما احدهما قولهم رأى الكلبي لا يثبت عنه شوق  
جزئي وثانيهما قولهم المألوم الذي لا مثله من نوعه يصح صدوره عن رأى  
كلبي. فمحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلبي في القول الثاني بالمعنى المشهور وانما  
احتجج الى تعييده بقيد المخصوص في فرد وفي القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون  
مرادهم من التصور الجزئي في تلك القاعدة اعم من الجزئي حقيقة او حكما مجازا  
بقربته ماصرحوا لاحقيقة اذ ليس للجزئي معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا  
آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كلف السؤال دفع التناقض  
والفرق بين جوابي التناقض ان الاول مبني على ان الكلبي بالمعنى المشهور مستعمل  
في المعنى الحقيقي في القول الثاني وفي المعنى المجازي اي ما تعدد افراده بالفعل في القول  
الاول والثاني مبني على ان الكلبي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة  
في كل من القولين لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن  
اصل الاشكال جوابا بنحو القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما هو (قوله والثاني  
ما هو مشترك بين كثيرين) اي ما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان  
والفرس واما في ذهن فقط كما وجدوا عدم سائر الامور الاعتبارية فلا يكون  
مثل الشمس والعقل الفعال كاي بهذا المعنى بل بالمعنى الاول المشهور وامل جمع  
العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول ولتغليب الاثر في الذي  
هو الانسان على غيره والافهوا انما صح في التعريف الاول لان المراد من وقوع  
الشركة فيه تجوز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور  
الخارجة عن نصوره وللتصنيف عليه زادوا قيد النفس ولا شك ان كل كلبي  
ولو كلبا فرضنا كالاشياء مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع  
العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير  
من الكليات بهذا المعنى كافرسي والجماد لا يصدق على شيء من العقلاء في الواقع  
فاصول الكثير (قوله لكن يبقى انه يمكن حينئذ) اي حين ما كان مرادهم  
من التصور الجزئي المصحح لاصدور ايجادا او كسبا شاملا لكل المخصوص في فرد  
وحاصل هذا اليراد بابطال السند المذكور في الجواب بانه لو كان مرادهم  
من التصور الجزئي ما يعم الكلبي المخصوص في فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبعة  
في العقل اذ يمكن تصور نفيه المجردة كلاما من تلك المركبات الجزئية بكلبي مخصص

في تلك الحركة وإنما ثبتت تلك القوة عندهم إذا توقف صدور تلك الحركة عنها  
 على تصورها على الوجه الجزئي الموقوف إلى آلة معينة مع أنها ثابتة عندهم  
 أقول هذا مدفوع بما ذهبوا إليه من أن الصور الكلية المنسمة في النفس  
 للأجسام والجهيزات يجب أن تكون مأخوذة من الصور الجزئية المنسمة  
 في القوى بغير بد الشخصيات كما دل عليه كلامهم في العقل بالملكة من مراتب  
 النفس حيث جاءوا حصول الصورة الكلية في العقل في تلك المرتبة مشروطاً  
 بأحساس الجزئيات والنبه لما بينها من الشراكات والمباينات قالوا فلا يعلم إلا  
 ماهية اللون ولا العنبر ماهية لذة الجماع فإذا كان الثالث فافقد الثالث القوة  
 لم يحصل في نفسه المجردة ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شئ من عوارضها التي  
 هي مبادئ اشتقاق عرضيات الحركة فضلاً عن المساهمة المهيمنة في فرد  
 بخلاف ما إذا لم يكن فافقدوها إذ حين ماتت الحركة المهيمنة كالدورة المهيمنة  
 فلا ترتسم فيها صورته الجزئية في تصور النفس الفلكي الحركة الآتية عقيبها  
 بكل ما ينحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم  
 ههنا على أن صدور الحركة المهيمنة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها  
 الجزئي السابق على وجودها مع قولهم يتوقف الإدراك الجزئي على تعاقب الآلة  
 الجسمانية مع استحالة تماثلها بالممدوم في الخارج وهل هذا إلا تنافض  
 صريح ( قوله فذهب بعضهم إلى أن علمه تعالى ) اعلم أن العلم عندهم  
 منبئين أحدهما نفس الإدراك وثانيهما مبدأ الإدراك والآخر به في أسامي  
 الماوم يطابقونه تارة على الإدراك وتارة على الملكة التي هي سبب الإدراك  
 فإذا كان الإدراك عبارة عن الصورة على المذهب الأصح أي مطلق الصورة  
 الحاضرة عند مجرد سوا كانت صورة خارجية أي هو ينفرد بوجوده في الخارج  
 كما في العلم المحضوري أو صورة إدراكية كما في العلم المحصول كما ذكره في كتبه كان  
 العلم مشتركاً بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف الماومات وبين  
 المنبئين عموم من وجه لتصادقهما في ذات الواجب تعالى في علمه بذاته  
 وفي الصورة الواحدة لاجل أن في علمه أنه لا يغيره كما يثبتها الشارح له أنه لا يصدق  
 المعنى الأول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية لماوم متعين التي هي  
 مرآة للملاحظة فإنها مبدأ لانكشاف ذلك الماوم لالساير الماومات ويصدق  
 المعنى الثاني بدون الأول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالملكيات على مذهب  
 الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة اللاحقة على مذهب المتكلمين

فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالمكنات لان اتفاقهم في المعنى الثاني واختلافهم ههنا في المعنى الاول ( قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره (صورت مجردة غير قائمة بشئ) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعدان بل قائمة بنفسها وهي التي اشار اليها الامام حيث قال جميع ما نتصوره قلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما بقوله افلاطون او مرتسمة في العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الا فلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لانه تصور الكل والصور الجزئيات ولو من عالم العقول المجردة موجودة فيه فلا شارح المقاصد ذهب ببعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في مجرد المجردات ولا في مخاطبة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاضواء والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمراة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما اذا فسدت المراة او الخيال او زال المقابل والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى في دوام حركة افلاكة لثالثية وقبول عناصره ومركباته آثار حركة افلاكة واشتراكات العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما متدار يا غير العالم الحسى لا يتسامى بحجابه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابر صاوه مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلاق ومن هذا العالم يكون اللائكة والجن والشیاطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة للظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والقاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتد وتأل بالذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال مقدارى في هذا العالم فيكون لكل مالا ينقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالنقطة والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقدارى بعض المثل الافلاطونية لانه كما ثبت صور املاقة مقدارية ثبت صور املاقة غير مقدارية للكليات وبحكم بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه وجود

هنا ولا يراد عليه المتع بالذات لان مراده نتصوره بذاته ونحن نتصور المتع بوجه كلى يصدق عليه فرضا لبدنه اذ لا ذات له فليكن ذلك الوجه الكلى موجودا في نفس الامر مست

قوله وينقل من مظهر الى مظهر كما اذا انتقل الصورة الجزئية من الحس المشترك الى الخيال وبالعكس والصورة المرتسمة في المراة وامثالها من الاجسام المصقلة من موضع منها الى موضع آخر ولعل مرادهم فلو كانت هرضالما انتقل فثبت انها ليست بمرض قائم بالمراة والخيال بل قائمة بنفسها وفيه انه كما يقال الحرارة والبرودة من محل الى آخر كما يقال الضوء من موضع الى آخر

قائدهم



من كل نوع فرد تجرد عن جميع العوارض اذ لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل  
 للتقابل بل كالضحك والبكاء والعلم والجهل والقيام والاقام فان الانسان متصف  
 بالكل واحتمل عليه بان الانسان مثلا قابل للتقابل والام تعرض له فيكون  
 في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معرضا له فبعضها يستحيل ان يكون قابلا  
 لما يقابل له وهو جزء هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزء الموجود وهو وجود  
 في الخارج فالتقابل للتقابل موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان  
 مجردا موجودا في الخارج وهو بعينه علم لواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد  
 عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم  
 بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متين متصف ببعض  
 المتقابلات بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون  
 من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء التائبون  
 بمعنى الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط المنصورية  
 ومركباتها جواهر مجردة من عالم العقول بدرامه حتى ان الذي لنوع نار  
 هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع  
 ويمر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا  
 بقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة قبضه الى جميع اشخاصه على السواء  
 لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة  
 في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان  
 محسوس بفسد وانسان آخر معقول مجرد لا يفسد ابدا ولا يتغير وبالجملة الصور  
 المعقولة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون نورية اي من عالم العقول  
 وهذه المثل المعقولة من عالم الاشباح التي بعضها ظلية وبعضها انورية ففي  
 قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب  
 اليه من ان علمه تعالى تلك الصور المعقولة سواء كانت عين المثل  
 الافلاطونية اولا (قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره) حيث قال (واجب  
 الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته) لا بواسطة صورته ثم (يلزم قيومته) معقول  
 يلزمه القيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا علمه بجميع ماسواه  
 (عقلا بذاته لذاته) قبل حال من ضمير قيومته اي حال كونه عالما بذاته وبمكن  
 ان يكون معقولا ليلزم اي يلزم له بذاته لذاته (ان يعقل اكثره) فاعل يلزم  
 (جبات اكثره) حوايل لازمة متأخرة لادخاله في الذات متقومة بها وحاجات

قوله متصف ببعض  
 المتقابلات لاسمها باحه  
 المتقابلين ايجابا وسلبا  
 سلم

ايضا على ترتيب ) اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات ( و اكثره  
 اللوازم من الذات ) سواء كانت ( متباينة ) كالعقول ( او غير متباينة ) كالصفات  
 ( لانهم الوحدة ) اي لا تخل بها الثلاثة خلال في الحائط ( و الاول تعالى يعرض له  
 كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب و بسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير  
 لذلك في وحدانية ذاته تعالى ) وحدة حقيقة بحيث لا تعدد بالذات ولا  
 بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية  
 القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم  
 الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه ما فيه بل الظاهر هي تلك  
 الاعتبارات ( والاولى ) ما قبل تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالي والفعل  
 حيث قال ( الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية  
 مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يبقى الصورة اولا الى  
 القوة العاقلة ثم يصيرها وجود من خارج مثل مانع قل شكلا ثم يجعله موجودا  
 ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ) فملى  
 هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثاني مجرد تقدم  
 العلم الواجبي على وجود الاعيان ولو تقدم بالذات لامع ارتسام صورها في ذات  
 الواجب تعالى ( قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة ) اي من غير تقدم تعقل  
 بعضها على بعض تقدما ذاتيا اذ الدفعي الآتي يستلزم حدوث تعقلها  
 وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة  
 للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات ( من غير ان يكثر بها ) اي  
 في تلك الدفعة و يؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها ( صورها في جوهره  
 تعالى ) اي في ذاته تعالى ( او بتصور حقيقة ذاته ) اضافة الحقيقة الى الذات  
 كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة  
 كلية والتصور هنا بالمعنى اللغوي اي قبول الصورة وهو مطاوع التصوير  
 يقال صورته فتصور ( بصورها ) اي بصورة شئ منها بناء على اضمحلال  
 الجمعية بالاضافة الجنسية والالام يصبح مقابله لاشق الاول بخلاف ما اذا  
 حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته تعالى لم تنصف بصورة من صورها  
 اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفي انصاف ذاته تعالى  
 بالصور الكثيرة وكلمة او في ساق النفي للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته  
 تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول

مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلة ولا بصورها الاجالية الوحدانية  
للزوم المفسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا ومنهاز يادة  
الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى  
والكل محال عندهم ولذا اشنعوا عليه في الاشارات ولذا قال صرح بنفيه بل  
ذلك التعقل الدفعي (قوله بان يغيب عنهما) اي حقيقة الذات (صورها) سواء  
كانت صوراً خارجية كما في صور العقول القديمة او صوراً اعلية كما في صور الموائد  
المرسمة في بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يابا كون  
المعاولات عندهم مرتبة في الوجود الخارجي فالوجه انه اضرب عن لازم الكلام  
الاول اي فلا تنفيض عنها صور في تلك الدفعة لامتددة ولا واحدة بل تنفيض  
عنهما بعدهما صورها معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما  
في الصور الادراكية المرسمة في العقول بناء على ان عالم العقول اجالية غير  
مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اي تنفيض حال كونها معقولة لانها  
تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه به من ان في التحصيل من ان  
تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على  
ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور  
او يتلبدل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل فتفيض تلك  
الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها وقد ادعى الشيخ في هذا الكلام  
امر من احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذواتها لا بصورها  
المرسمة في ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى  
فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اي فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة  
معقولة كحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى  
الصورة الحاضرة عند المجرد (من الصورة الفائضة من عقليتها) يعني صور تلك  
الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها  
لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولة الصور الاولى ليكون مرئيا لاحتها  
ولامانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلاهما صادرة عن الذات  
حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التي هي ظلها  
فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل  
معقوليتهما وما ليس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة  
معقولة بذواتها لا بصورها المرسمة في ذات الواجب تعالى واشار الى دليل الثاني

بقوله (ولانه تعالى يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء) الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية و ينتجه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل مشتملا على المضادة والجواب عنه ان ليس المراد بالبدائية المعقولة هذه النسبة لئلا يوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقر عندهم من ان لا بد لكل علة من الخصوصية مع معلولها دفعا للارجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية في الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى جواد امطلقا ومعدن كل خبر وكل خصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة نامة للعالم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لافضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطوقا على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين في رسالة مستقلة في علم الواجب تعالى والاشارة الى الانطواء من جهة تلك الخصوصية (قال في عقل من ذاته كل شيء) ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير في قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه عالم بجميع الواجب تعالى في التعقل الدفعي الذي هو مرتبة العلم الاجالي بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة والاجالية الوجدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من علميته تعالى بمعنى لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادرا مانفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه لازوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن علميته تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم في تلك المرتبة الاجالية لان العلم الاجالي الدفعي عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلومات اجالا كما عرفت في الانطواء المذكور واذا لم يحجج الواجب تعالى الى صورها في مرتبة العلم الاجالي لم يحجج اليها في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو الصور الفائضة

من الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل آخر فملى هذا ثبت الامر الاول  
 ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه  
 بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي يمر عليه وبحوم  
 حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس وفي الظن وغيرهما من الكلمات  
 الضعيفة لان مراده ثبت بما ذكره كما عرفت (قوله بحوم حوله ظاهر كلام الشفاء)  
 وانما قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام اصوره بذاته تعالى  
 في مرتبة العلم الاجبالي وثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة  
 الایجاب بناء على ان الكثرة العارضة لا تندرج في وحدته الذاتية فيكون موافقا  
 في الاشارات لبقال فعلى هذا لا يكون في الشفاء صرحا في نفي قيام الصورة  
 لاننا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان  
 صرحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى ظاهر او باطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه  
 تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذا احتمل الصور الادراكية  
 في كلامه قائم ولو مرجوحا نعم على هذا ينجم عليه ان تلك الصور الادراكية  
 اما قائمة بذاته تعالى وقد نفى عنها من قبل واما قائمة بنفسها فلزم المثل  
 الافلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره واما قائمة ببعض الممكنات فلزم احتياج  
 الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة الما اول الاول ببعض  
 الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا يدفع الاحتمال المذكور اذ ينبغي  
 من الشارح ان الشيخ رد علم الواجب بين الاحتمالات في الشفاء ولم يبين ان الحق  
 ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا مبني على ما فهمه الشارح من الشفاء وسيجي  
 تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة  
 الواحدة الاجبالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجبالي لتكون تلك الصورة  
 علما اجاليا سابقا على ايجاد المعلومات بالاختيار فلا ضرر اب هنا على  
 ظاهره وقوله وهو اول للآخره بالاعني الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك  
 الصورة الاجبالية حضوري لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدأ  
 انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة (قوله  
 فانه قال كما لا يحتاج العقل) اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق  
 بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان  
 ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك  
 ذاته مقتضى هو بته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا (قوله الى  
 صورة غير صورة ذاته) اي غير هو بته الخارجية واطلاق الصورة على

الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الازدهان صور عندهم  
مبنى على تشبيه الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة  
عنده في كونها مرآة للملاحظة المعلوم في العلم الحضورى يكون المرآة والمرئ  
متحدتين في الماهية وفي شخص الوجود الاصلى خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم  
النفس بذاتها او ذهنيًا كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفي العلم  
الحصولي مختلفين في أحدهما كما في علم الانسان بحده التام او برسمه واعلم  
انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثليين في محل واحد بناء  
على ما هو المتعقبات من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعانم واجابوا عنه  
تارة بان الجمال اجتماع مثليين موجودين في ظرف واحد لاجتماع مثليين احدهما  
موجود في الخارج والاخر في الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضورى  
فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم اجتماع المثليين  
والجواب الثاني هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسي هنا اقول  
يجب على كل من الابراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها  
فظاهر الفساد والا لعلت انها جوهر او عرض وان ارادوا انها عالمة بذاتها  
ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك  
الوجه المغاير لها بالماهية لا بصورة نفس النفس فهناك صورتان احدهما خارجية  
والاخرى ذهنية قائمة بالاولى ويستأثر بثلثين ( قوله لا يحتاج ايضا الى آخره )  
هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه  
بالاعتبار الآتى وحاصله كلما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير  
معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون  
الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها  
علما حضوريا لکن المقدم حق فكذا التسالى اما حقية المقدم فبما لوجدان  
واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة  
الصدور كبديل عليه التعاقب بالمشق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور  
بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فيوجهه الاقوى  
باطريق الاولى ( قوله فبهي صادرة عنك الى آخره ) لعل مراده  
الصدور الظاهري لا الحقيقى لانه متاف لما اسلفه في تحقيق مذهب الحكماء  
من ان لا مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه  
وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجد لافعاله لانه هنا في صدور  
تحقيق مذهب الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل بعلاقة

العابية للكل و يدل على ما ذكرنا انه جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا  
 للقابل للانعامل فمراده بالصدور بمشاركه الغير هو الصدور بإيجاد الغير تلك  
 الصورة الحادثة وما يتوقف هي عليه من الحمل الذي هو النفس وسائر العال  
 الممثلة وغير الممثلة وبالصدور الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعني الصادر  
 وما يتوقف عليه بإيجاد الواجب انه لي ان يتوقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة  
 ان يتوقف على شيء وبالصدور الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما نوهه الشارح  
 في الوجه السابع الا اني قلته بطل للاستدلال بالعابية على احاطة علم الواجب  
 بناء على ان جميع الممكنات مغتربة يتوقف بعضها على صدور البعض الآخر  
 عندهم وكذا نوهه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركه المعاووم الذي  
 تلك الصورة ظل له الا ان يكون ماذكره هذا القليل توضيحا لمراد الشارح فيما  
 نوهه ولكن توضيح مراد المحقق الطوسي هنا اولي من توضيح مراد الشارح  
 فيما يأتي الا يرى ان المحقق فرع على هذا البيان ( قوله فاذن المعاولات الذاتية  
 الى آخره ) وجعل فيه الواجب انه لي فاعلا لذاته بالذاتية الى تلك المعاولات  
 الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا  
 على ذلك اعم خص الذكر بعد قوله واذا قد تقدم هذا الى آخره بالاول الاول  
 الصادر لا بشرط شيء اصل لكن مراده مقايضة الواقع عليه كما نشير اليه ( قوله  
 بل كما تعل ذلك للشيء بها ) لكونها مرآة الاحاطة ( كذلك تعقلها بنفسها ايضا )  
 لانحداد المرئي والمرآتية والانعكاسية للصورة والاول الذي الصورة ثانيا وبواسطتها  
 وهذا كما يرى المرآة الاول وبواسطتها الصورة المرئية فيها ومحقق ذلك ان العلم  
 مطابق الصورة الحاضرة عند المدرس سواء التفت اليها لنفسه او لا كما علماني  
 الخرفية ولا يلزم من كون الصورة معاومة ان يكون الحكم بكونها معاومة معاوما  
 بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال ( قوله بل انما يتضاعف الى آخره )  
 يعني ان هنا عين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بصورته والآخر حضوري  
 وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور  
 فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعاقبة بذلك او بالصورة  
 فقط اما المتعاقبة بذات العاقل فهي كونه بحيث حصل عنده الشيء بصورته  
 وكونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعاقبة بذات الصورة فهي كون  
 الصورة صورة ادراكية لشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة  
 للملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار  
 آخر هو كونها ذات صورة ادراكية هي مرآة لها فان لعقل يتنزع عنها

قوله سواء التفت الخ  
 واو سلم ان العلم بالصورة  
 يتوقف على الالتفات  
 اليها افراد المحقق  
 الطوسي هنا انك اذا  
 التفت الى الصورة  
 وعلمها فانك تعلمها  
 بذاتها لا بصورة  
 اخرى تكون مرآة  
 للملاحظة

صورة هي مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما يتبرع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار حارة فهي من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة له فليس بشئ لان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحسولي ولا مدخل له في العلم الحسوري كما سيصرح به في نفى الظن فلا يكون متضاعفا في العلم الحسوري كما ان الفاعلية والمنفعة المترتبة على الصدور من خواص العلم الحسوري فلا يتضاعفان في العلم الحسولي (قوله ولا نظن ان كونك محلا) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد اننا نعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول فينا فالمقدمة الواضحة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حيثئذ لان المعاول انصا در عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة المنوعة بابطال السند بزعم مساوانه للتعلم بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذلك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها فلا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز حلول جوهر في جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لما نشأ غلط الظن المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض محتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك ايها بالعلم الحسوري لان مدار العلم الحسوري على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحسوري مستغنية عن ذلك الاشتراط لثبوتها في علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك يعني فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك ايها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استثناء الطبيعة المطلقة فليس وغير مفيد وان اراد استثناء الطبيعة المحلوطة فذلك ممنوع



لجواز ان نكون في ضمن بعض الافراد مشر ومطعة بالماول وفي ضمن  
 البعض الآخر بعدم الماول فلا يتفرع ( قوله فان حصلت لك الى آخره )  
 فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه ابحت الآتي وثانيهما  
 بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بشاركة الغير مقبولة لها وهي  
 قابلة لها لكونها محالها ومحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه  
 ليست كذلك فان اريد اننا نتقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط  
 القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضحة بمسوقة لجواز ان يكون انعكاسا  
 اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد اننا نقولها بذلك الشرط فالمقدمة  
 الواضحة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانفناء الشرط المذكور فيما  
 صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختبار الشق الاول وثابت المقدمة  
 المنهوية بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله الى آخره ولم يقل  
 ان حصول الشيء لفاعله المستقل ايسر دون حصوله لفاعله الغير المستقل  
 وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بشاركة الغير  
 ما له القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير في قل ان الوجه الثاني  
 من الظن مبنى على كون الصورة الخسافة في النفس صادرة عن الفعل الفعال  
 فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة  
 عن الواجب تعالى ومن ههنا علم صدق ما قدمه الشارح ناقلا عن الشيخ والمحقق  
 الطوسي وبهم من اراد تحقيق مذهبهم ان لا يؤثر في الوجود عندهم الا الواجب  
 تعالى وان الوسايط بمنزلة الشروط والآلات له ( قوله واذا قد تقدم هذا  
 فاقول الى آخره ) لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم  
 من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ايسر كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتي على  
 ما تقدم بل التفرع السابق من قوله فهو عاقل اياها الى آخره يدل على  
 ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالاوليات الذاتية عين تلك المماولات  
 فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكات من ان هذا المطلب لما كان متبعا عند  
 ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تفرقه من الاذهان اولا بالخطايات ثم الى  
 اثباته بالبرهانيات فاسبق خطي وما ياتي رهاني فولى هذا بتدفع كثير من اباحت  
 الشارح كما يشير اليه لكن الشارح يشير الى ان قولهم العلم بالماله بوجوب العلم  
 بالماله كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انه لا يخفى  
 فيما عدا الماول الاول وسنرف جر بابها في لكل ( قوله من غير انه بر من ذاته

وعقله لذاته ( اى علمه بذاته ) ( فى الوجود ) اى فى الوجود بحسب نفس الامر  
 ( الا اعتبار الاعتبار ) المتوهمين لا الوجود له فى نفس الامر كاتباب الاغوال  
 وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعاول الاول واحد حقيقى لا تعدد له  
 بالذات ولا بالاعتبار و يدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ فى الشفاء حيث قال ذاته  
 تعالى عقل وعاقل و معقول لا ان هناك اشياء متكررة وذلك لانه بما هو ربة  
 مجردة عقل وبما يعتبره ان هو ربه المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبره  
 ان ذاته هو ربة مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى له ماهية مجردة لشيء  
 والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وايس من شرط هذا الشيء ان يكون  
 هو أو آخر بل شيء مطابقا والشيء مطابقا اعلم من ان يكون هو او غيره فالاول  
 باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو  
 عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت  
 ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين فى الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا  
 فانه ليس يحصل الامرين الابطاعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة  
 ذاتها وهما تقديم وتأخير فى ترتيب المثل والفرص المحصل واحد انتهى  
 وما قبل علمية تعالى يقتضى التباين ولو اعتبارا ليس بشيء والالم يكن ذاته تعالى  
 فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حقه بعض المحققين  
 فملى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله يكون العلتان عددا وهو ما لا يطابق  
 الواقع ( قوله فاحكم بكون المعاولين ) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا  
 فى الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا بان يكونا موجودا  
 واحدا علميا اذ علمية الذات الذات المعاول الاول بطريق الابطعاد فى الخارج  
 فاما ان يكون المعاولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعاول الاول  
 موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى  
 الثاني لا يكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه  
 ان ذات الواجب علة الذات المعاول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة لالم بكل شيء  
 هو علة لالم بالمعاول الاول والعتان واحدة فى الوجود فكلما كانت العلتان واحدة  
 فى الوجود يلزم ان يكون المعاولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لا يصدر  
 عنه الا الواحد ولا نهما او تعددتان فى الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا  
 مباين الذات الواجب والاخر صورة ادراكية اذ لا قائل بكونهما موجودين  
 خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها

قوله وهما تقديم  
 وتأخير اى فى اعتبار  
 الاعتبارين تقديم وتأخير  
 لمجرد التصوير  
 والتفهيم فلا يرد  
 ان فى مفهومى  
 التضامين مجرد  
 تقديم وتأخير مع  
 كونهما متساوين  
 فى الواقع كالأبوة  
 والبوة كما ينفى سدد

لا تقوم بذاتها ابطلان المثل الافلاطونية ولا يثبت المaul الاول والالكل علم  
 الواجب به متأخر عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد  
 من قوله وحكمت بكون العاليتين الى آخره والدليل الثاني مستفاد من قوله من  
 غير تناظر يقتضي الى آخره (قوله فاذن وجود المaul الاول الى آخره) والظاهر  
 ان مراده وكذا الكلام في المaulات الذاتية الباقية بنا على جريان الدليل الاول  
 فيها فان الواجب تعالى بشرط المaul الاول واحد حقيقي بالنسبة الى المaul  
 الثاني لا يصدر عنه الا المaul الثاني ولذا احتاجوا في صدور المaul الثالث  
 الى شرط آخر ولا يقدح تعدد الاله ذاتا او اعتبارا في وحدتها بالتفاس الى  
 المaul المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 بصدور المaul الاول بل اجره وان سائر المواضع ولو كانت الالهة متعددة بحسب  
 الذات كما في قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذا الواحد  
 لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته  
 منفعول نعم لا يجري الدليل الثاني لجواز ارتسام صورة المaul الثاني في المaul  
 الاول بل صورة كل ماول متأخر في كل ماول متقدم ولغافل ان يقول ان خص  
 المaul في قولهم العلم بالالهة علمه بالعلم بالمaul الصادر عن الاله بالذات لا بشرط  
 شيء بل يجر هذا الكلام في سائر المaulات لذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم  
 ما يأتي منه من ارتسام صور جميع الكلبيات والجزئيات في العقول بواسطة عقولها  
 الواجب تعالى الالهة في الكل وان علم من المaul الصادر بالذات او بالواسطة  
 فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجري في المaulات الذاتية القديمة بجرى في  
 المaulات كلها فان الواجب بشرط مجموع المaulات السابقة الحادثة عنه تامة  
 لكل ماول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المaul واحد حقيقي لا يصدر  
 عنه غيره فيكون المaul لان اعني ذات كل حادث وعلم الواجب به متعين في  
 الوجود فليزم ان يكون العلم بالمواضع ايضا حضورا يمع انه حصوله عنده  
 والالزم قدم المaulات او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا  
 احتاج الى صورها المرتسمة في العقول وخص العلم الحضورى بالمaulات الذاتية  
 التي هي العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالالهة بوجب  
 العلم بالمaul بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات والاستقلال بالذات الذي ذكرناه  
 بوجب العلم بالماول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بكل سواء  
 كان ذلك العلم المحيط حضورا او حصولا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور

ذلك الصادر ذاته لا بواسطة رأى كلى مختصر فيه دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور فى الدليل الاول محمول على الصدور لا بواسطة رأى كلى فلا يجرى فى الحوادث المتغيرة ولا فى الاجسام القديمة المشككة (قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لا يجرى فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا فى المشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن فى الازل ولا بأس بعدم حصول العلم بالمنع فى حقه تعالى لان لا يكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصول الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولى بناء على ارتسام صور جميعها فى العقول ولو بوجوه كلية مختصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه ان يقال انما يتم ذلك او كانت العقول عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمشكلات ولو بوجوه كلية مختصرة وذلك ممنوع اشتغال ولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معاولاته كعلم العقل الثانى بالعقل الاول فلكل منهما علم حصولى بذات الواجب الذى هو علة كل شئ فبواسطة ان العلم بالعلمه بوجوب العلم بالمعول بان يكون كل منهما عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثا ثم مجردة كانت او مادية مشككة جواهر او اعراضه وجودة فى الخارج او فى الاذهان فى كلامه غاية ليجاز ومراعاة ما ذكرنا واهله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنهه الواجب والافعال بالواجب بوجه من الوجوه او كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا يندح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناؤه الواجب تعالى لان مراده امتناعه للانسان نعم رد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعاولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثانى وثبات عليه بعض الممكنات للبعض الآخر بالاجتهاد بافضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصى الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهرى فى العلم الحضورى بالصادر كما فى علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة فى الصادر المبين للمصدر محل نظر (قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية) صفتان للصورة والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو مختصرة فى ذلك

الموجود اذ الصور الخارجية لا تكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية  
 للجردات المماثلة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للجردات التي ليست  
 بمماثلة كما قدمه لا اعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للصورات المتغيرة  
 او المتشككة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئي موقوف على الآلة الحسية  
 وان توهه، الشارح في الوجه السابع (قوله لا بصور غيرها) اي غير تلك الجواهر  
 وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون  
 علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها بحضورها وبالحوادث  
 والمتشكلات حصولها ولا بأس به لانه ليس باي مذهب اليه بعض الحكماء من  
 ان علمه تعالى بغير ذاته حصوله مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدء  
 الانكشاف تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم خذ فروع بانه اما  
 يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس  
 كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن نفعها فهي انما  
 فاضت بمقولة لانها فاضت فنفعها الواجب فبدأ الانكشاف هو الذات لا يقال  
 ليس الكلام في انكشاف الصور بل في انكشاف الحوادث بواسطة تلك الصور  
 لاننا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان  
 احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضوري  
 وبالقياس الى الحادث حصولي فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة  
 (قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال  
 ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة لنفس الوجود على  
 الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون معاولا فاجاب بانه علة  
 لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء  
 باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم نصوري قائم  
 به بوجوب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها ووقوفها على الترتيب او افع  
 والجواب بان تصور الذات بوجوب تصور كل شيء بجميع احواله وذلك لتصور  
 يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب اذ من التصورات ما يستلزم  
 التصديق كما في تصور اطراف القضايا قياماتها معها وان لم يكن كاسبه  
 (قوله فان هذا الكلام اقتضى) اي خطابي في مقام البرهاني فلا يكون  
 صحيحا (قوله غير بين) اي غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون منعا للبدل  
 بالاعتبار المذكور ولا كان منع اندال راجعا الى منع مقدمة من دليله لانه

التعيين وفي صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره  
من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة الفائلة بأنه كلما كان الصور العقلية  
الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان يكون الصور الصادرة  
عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها مستندا بالفرق بين الصورتين  
بان الصورة العقلية الصادرة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس  
حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب ( قوله الثاني  
ان تعقل الى آخره ) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الفاظ وحاصله انما يتم  
تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل لعلاقة الصدور كادل  
عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضحة وفي طرفي الملازمة بالمشقة  
الدال على علية مأخذا لاشتقاق اعني الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال  
وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحمول او لعلاقة الصدور مع  
الحمول واقول كلام المحقق الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره  
وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله آه صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة  
الحصول للعقل بمعنى الحضور عنده وهي العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها  
لا الصدور ولا الحلول ولا مجموعهما فالتعليق بالمشقة ليس لاجل ان الصدور  
علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كما ذكره لان الفاعل  
وحده لابد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع اوازمه بخلاف الفاعل مع  
غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب  
المحاجات ( قوله فانا محتاج في تصور الامور الصادرة عنا ) وهي افعالنا بالمعنى  
الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما في حركات اعضائنا او بمحل آخر  
كالاشكال التي ترسمها فان الكل مباينة لنا اي لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست  
عين النفس ولا صفة حادثة فيها الى الصورة اي الى صورة الامر الصادر  
عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضاءنا مثلا كسائر المبصرات في ان صورتها  
ترسم في الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات  
سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة  
المرسمة في ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى  
كذلك الصور الجزئية المرسمة في الحس المشترك وسائر القوى فيكون  
علم النفس بها حضورا يعاينها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا  
لهذا المدعى كما اعترف به الان يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية  
اي من الصورة المرسمة في ذات النفس او في آلتها كذلك مراد الشارح

من الصورة المباشرة لما يمكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذاته ولايشئ من آله  
 كما سترف (قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره) قيل ظاهره دعوى ابداء  
 الوجود الذهني مع انه من اعظم الماثل اقول بل ظاهره دعوى البداهة  
 في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية الماثل او لا  
 والوجود الذهني المتنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه يدعي بالوجدان نعم  
 بجه صايه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها كناية عن الحواس لاحاضرة  
 عندها ولذا احتاجوا الى ثبات المس المشترك بالدائرة البصرية في الشبهة الجوالفة  
 ومنه المتكلمون بجواز اناسم نفسها في الباصرة لا اناسم صورتها في قوة اخرى  
 غيرها (قوله الثالث ان قوله لا تضن) يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال  
 السند الذي هو الحلال ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذهالك  
 سند آخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين  
 احدهما كون الماثل ذات العاقل كافي علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا لها  
 كافي علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بل النفس  
 بالصور الجزئية الحالية في القوى الجسمية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا  
 لا يجمد اذهالك سند آخر لا يبطل لشي من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل  
 لاحد الامور الثلاثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن هنا يتضح ان مراده  
 من الامور المباشرة لاما قل ما لم يكن ذات العاقل ولاوصفا قائما بذات العاقل  
 ولايشئ من آله (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره) منع هذا القول  
 المنفرد على ما سبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اثبتنا واذا لم يفرع على  
 ما سبق كان حكما بلا دليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة  
 بل فرجها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم  
 تعقل الفاعل بالاشارة لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى  
 بل على قرين منه (قوله الخامس ان قوله وما مآله) يعني ان ما ذكره في ابطال  
 سند المنع الثاني للالزام ممنوع لانه ان اراد ان حصوله لاهل لكونه واجبا اقوى  
 من حصوله للقابل لكونه ممكننا فلم يكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو  
 جواز ان يكون القابل بالقبول اية شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك  
 او كفي في التعقل المذكور مطابقا لمصطلح سواء للقبل او للفاعل وذلك ممنوع  
 وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في كونه حصولا لغير  
 بمعنى المحذور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث واقاثل ان يقول لانه

ان القول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والقول الاختياري يتوقف على علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل في معنى المحذور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف في المقام الخطابي على ان حضور الجارية المرتبة في القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا

ايضا نعم يتوجه عليه البحث الرابع حيثئذ فافهم ( قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن آه ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى في الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية ( قوله بتحكم بحث ) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال المقدمة المعينة هي الملازمة القائلة بانه كلما كان العلتان شيئا واحدا في الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل ابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا في الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا لثلاث متحدات في الوجود الخارجي وان لم تكن متحدة في الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات في الواقع لا في الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة في الوجود الخارجي لا يكون الاشياء واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل الثاني وبالاختبار الثاني هو نفس الفاعل الاول وبالاختبار الثالث هو جسم ذلك الفاعل وهي امور متباينة في الوجود الخارجي وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزوه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولا تخلف في امثله الا بانه نقض اجابى مع الحل كما قال هذا الدليل جار في كون معلولات المعلول الاول شيئا واحدا مع تخالف حكم المدعى ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير

قوله نعم يتوجه عليه  
البحث الرابع حيثئذ  
اى حسين دعوى  
القطع لا الظن كما  
لا يخفى قوله فافهم  
اشارة الى اندفاع  
العلوة بمثل ما سبق  
في الحلول من تعميم  
القابلية والمقبولية بما  
يعم ذات العاقل  
والاثرية



نأبر مقتضى الخ كما قررنا هذا وقد صرفت المدفاع هذا الوجه بما قدمنا من أن علم  
 الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المتزعزع عن الذات انتزاعى بمعنى لا وجود له  
 في نفس الامر زائداً على الذات لا في الخارج ولا في نفس الامر كحرارة الحرارة  
 فإراد المتحقق كون العلتين شيئاً واحداً في الوجود الخارجى في الوجود النفس  
 الامرى وكيف لا يكون كذلك واو كان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم  
 واو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى صدر الاثرين احدهما باعتبار الذات والاخر  
 باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لمعرفت فلاجر بان ولا نفرض  
 وايضا الواحد تعالى علة حقيقة في المaul الاول والمaul القول علة ظاهريّة  
 في ماولا لانه فلاجر بان من هذه الجهة ايضا نعم اولم يحكم بالتحكم بل منع تلك  
 الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينه صفات الواجب تعالى بالمعنى  
 الذى ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجهها وجبها  
 فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والتبريق بذلك  
 المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دلائل فتأمل ( قوله  
 لا يزيد عليها ) اى لا تكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المaul  
 الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها صار ماولا ثلثا  
 اعاولات ثلثة فتأيت الضمير الراجع الى المaul الاول باعتبار ذاته بمعنى الهية  
 او باعتبار حل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلاثة عال متعددة كما قيل  
 ان النافع في المقام عدم زيادتها على ذات المaul الاول لعدم زيادتها على  
 العال التى هى اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الابرى ان الشئ الذى له صفت حقيقة  
 زائدة على ذاته او فرضنا انه مع كل صفة صفة الشئ فتلك الصفات التى هى  
 اجزاء تلك العال مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العال هى زائدة على  
 ذات ذلك الشئ ( قوله السابع ان القول الخ ) يعنى ان ما ذكره في دفع الاشكال  
 بالمدمومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك  
 الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة واقائل  
 ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك او كان تعلم الواجب تعالى  
 تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت  
 فتعلمها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور العقل على صدور الصور  
 المرتسمة فيه تقدما بالذات كافي في تعلم العقل ايها وليس الامر كما ذكر بل تعلم  
 الواجب ايها عبارة عن نفس صدورها وتعلم العقل ايها متأخر عن صدورها

قوله فتأمل اشارة الى  
 ان سياق كلامه  
 الجارى على مذهب  
 الحكماء يابى عن هذا  
 الجمل شديد

بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هي والعقل صادران عن الواجب  
 تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذي قامت هي به وحينئذ يلزم  
 تأخر تعقل العقل ايها عن تعقل الواجب ايها قطعاً لا العكس وغاية ما يلزم  
 هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بتلك العقل وهو غير محذور  
 عندهم اذ كما ان العلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك  
 العلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتيب الخارجي فرع الترتيب العلمي واصله  
 لهذا بادر الى العلولة وبهذا التبرير للارام اندفع ظلمات الاوهام (قوله على  
 ان ارئسام صور الخ) اي على ان ذلك الحكم الكلبي باطل بوجه آخر هو مخالفته  
 لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه  
 يوافق ما نقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلولة على مراد  
 المحقق بل على ما توهمه الشارح (قوله وليس تلك الآلات الخ) اراد على جواب  
 مقدر من طرف المحقق الطوسي اما الجواب فبان يقال ذكر المحقق الجواهر  
 العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية  
 المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى  
 المنظمة في الافلاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى  
 بنواتها كالأجسام اذ لا محذور في حضور الماديات بنواتها عند مجرد بسط  
 وانما المحذور في ارئسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر في محله  
 فحينئذ لا غبار في كلام المحقق واما الاراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك  
 الآلات وسائر الأجسام والجسمانيات بنواتها عند الواجب المجرد لكن  
 ككون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها  
 علماً حضورياً انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة تعالى بالذات من غير  
 توقف على شيء آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التي مهدها لتحقيق  
 هذا المطالب اعني كونه تعالى عالماً بكل شيء بالعلم الحضورى وتلك المقدمة  
 هي قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته اذاته الى صورة غير  
 صورة ذلك الصادر التي بها هو هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية  
 بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المعلول الاول ليست صادرة عنه بالذات  
 بل بشروط وآلات فلا يجري تلك المقدمة في العلم الحضورى بما عدا المعلول  
 الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الاراد لما عدا  
 المعلول الاول والتخصيص بالآلات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام

وسائر الجملات كذا لان الكلام فيها هكذا ينبغي ان يحرر المقام  
 والتأملون في المقام وقهوا في حبس بيض وقد عرفت المدافع هذا الاراد  
 ايضا بما قدمنا من ان مراده من الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بشاركة  
 الغير في ايجاده وفي ايجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شيء آخر  
 اصلا ( قوله الثامن انه اذا كان الى آخره ) معارضة لقوله فاذن هو وجود  
 الماويل الاول هو نفس عقل الى آخره لانقض اجالي كما هو وحاصل المعارضة انه  
 لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد الماويل الاول  
 بل فاعلا موجبا بمحض اليجاب الخالي عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم  
 بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل ببيان الملازمة انه  
 على تقدير كون وجود الماويل وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان  
 مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور او انسلل  
 المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم الماويل الاول  
 وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شأنه عن ذلك  
 والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود الماويل الاول  
 وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا  
 مختارا بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض اليجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع  
 اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى  
 بالنسبة الى جميع الممكنات وامامع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض اليجاب  
 يفضي الى شناعة عظيمة عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنه تعالى  
 بالاضطرار لاعتق شعور بحيث يوجب التجزؤ عن الترك ويصدق في شأنه  
 ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه  
 الامام في ابراده على الحكماء في قولهم بكونه تعالى وجبا في افعاله عند الاستعداد  
 التام بحيث يتمتع الترك واجاب عنه المحقق الطوسي بان ذلك اليجاب ليس  
 بمحض اليجاب بل ايجاب مسبوق بالمشيئة والاختيار وذلك كوجوب  
 صدور الاتفاق على جوارده طعنا وما كثر من اشرف على الموت من الجوع  
 والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير ضرورة وشيئة واختيار ولا تأثير  
 بين اليجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان الشارح قال للطوسي  
 هنا فقد وقت فيما هر بت عنه وسبب الشرع بمنزلة اليرة في بحث اقدرة  
 الى ان اليجاب الجماع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو اليجاب بالتأثير الذي

هو العلم بضرر الترك من المنفعة للمواد المطلق فيكون ايجابا مسموحا بالمشية  
والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متعاقبين  
في الوجود وامل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجسأ الى قيام الصورة  
العلمية بذاته تعالى كما يستفح واجاب عن الوجه الثامن بمض المحققين بان المشية  
عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هي العلم الاجبالي وافعاله تعالى عبارة  
عن العلوم التفصيلية المسبوقه بالعلم الاجبالي ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه  
ان علم المعلول الاول والمصلحة المرتبة عليه في مرتبة العلم الاجبالي صدر عن الذات  
في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه في المرتبة  
الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اليه ليقض عنه  
معقولا ولا محذور فيه اصلا وانت خبير بانه لا يتخلصهم عن محض الایجاب  
لامتناع مغايرة العلم التفصيلي لما في الاجال على ان كون المعلول الصادر معلوما  
في مرتبة العلم الاجبالي بعلم يثبت عنه الشوق في الجزئي والارادة والمشية الى  
اجباده بخصوصه محل نظر كما سيحیی تفصيله (قوله فان العلم والقدرة والارادة  
الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امرا الخ  
والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى  
اللفوى الذى هو الاصطفا، فيكون عبارة عن تعاقب الارادة التي هي صفة  
من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك  
في توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك  
الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل  
سواء وجب لامر خارج ضرورى كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج  
غير ضرورى للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة ولم يجب لامر خارج اصلا  
كما لم يجب لذات الفاعل في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا لمرجع  
وساوى تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة  
عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد في قوله ليس امرا صادرا  
عنه بالاختيار وفي قوله فاذا لا يكون صدور الخ والقسم الثالث اعنى ما لم يمنع  
اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين  
بمحبة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوع لا معنى  
الامكان الخاص الذاتي والا كان مساويا للمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع  
بالغير واتما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام في العلم للاشارة الى ان هذا المصطلح  
يثبت بلزوم الدور والتسلسل في كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب

قوله اي في تحقق علمه ٢٩٧ في الازلي الخ وهذا يتدفع ما قيل كون الصدور لاختيار موقوفاً

على اهل اما يستمر  
ان يكون الحوادث  
معارضة قبل صدور  
والحدوث لان يكون  
معارضة بالعلم الازلي  
واقول بوجوب  
ازلية علمه قبل بحث  
آخر انتهى لان الكلام  
على مايل يكون في  
لزوم ان يكون اها  
وجود ازل في تحقق  
علمه الازلي لاني لزوم  
ان يكون له وجود  
على ازل مضاعف  
انه لا بأس في الحكم  
بلزومه بناء على ان  
ازلية علمه اوجب  
قضية مساوية للمعل  
والسائل كما يشتر اليه  
في رد قول الظاهرين  
من التكليم سند  
قوله بناء على ان  
مطابق العلم الخ اي  
سواء كان حصولها  
او حضورها سواء  
كان الحاضري كيفاً  
او نفعاً او اضافة  
ظروفاً سواء كان علماً  
بمعنى المبدأ او بمعنى  
صورة ومعنى حر

فهو سند

تعالى صادراً عنه بالاختيار بالمعنى الاعلى لزم ترجيح جباب الفعل على الترك وكما  
لزم ذلك الترتيب لتحقيق قبله صفة القدرة لتوقف الترتيب عليها وتوقف  
الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا يتحقق هناك ترجيح آخر  
موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في القدرة وينتهي  
الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى ادعى يستلزم انتفاء المعنى  
الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما ينبغي منه لا مرآة وتوقف  
عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار التوقف على تمامي القدرة او على  
الصدور بالاختيار فالمناسب او الانسب ترك القدرة والارادة نعم ينتج عليه ان  
ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلاً متخبطاً اذ كان العلم والقدرة والارادة  
صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين  
الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل اللازم تسلسل  
في الانتزاعات المحضة واستحالته ظاهرة النوع فالصواب هنا ان يقتصر على  
ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والتكليمين فهو تسلسل  
في شأن علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يحمى مان باعتبار  
وجود واحد (قوله فارقت اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسي  
في المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظيمة اعني بطلان اللازم عند الحكماء وفي  
الواقع ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعلى على  
العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئي حقيقة  
او حكماً وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار  
لزم ان يكون الحوادث اي لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازل في علمه  
تعالى اي في تحقق علمه الازلي بها واللازم باطل فكذلك اللزوم اما اللازمة فلانه  
لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجي او علمي  
لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفاً وانما  
على الذات متعلفاً بالاشياء المحض بناء على ان مطابق العلم يقتضي اضافة وتمازج  
بين العالم والمعلوم والشيء الذي يصح تعلق العلم به محصور في الوجود الخارجي  
والعلمي لان كون المعلوم شيئاً ثابتاً في الخارج منه كما عن الوجود كما ذهب اليه  
المعتزلة بما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والتكليمين وتحقيق العلم  
بالاشياء المحض محل بديهية اذ لما كان العلم يقتضي انتفاء المذكور وذلك  
التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما فحققت

العلم بالشئ في الازل يستلزم تحقق لازمه الذي هو التعاقب وتحقيق التعاقب يستلزم  
تحقق العالم والمعاوم بأحد الوجودين فاقول بجواز تحقق العلم في الازل من غير  
ان يكون للامو شئ من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوز  
عقل ولذا قالوا المعلوم المطلق الذي ليس له وجود لافي الخارج ولا في الذهن  
ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا في الذهن  
واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلي لكل حادث اما وجود خارجي  
فيلزم قدم الحوادث واما وجود علمي على الوجه الجزئي حقيقة او حكما لماعرفت  
من توقف فعل المختار على التصور الجزئي فيلزم ان يكون لكل حادث صورة  
علمية متميزة عما سواها فيلزم تناهي معلومات الله تعالى ومقدوراته بجزئان برهان  
التطبيق في صور مجموعها المفصلة التبرئة الآحاد والتناهي اللازم باطل وفاقا  
بين جمهوري الحكماء والتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات  
بالاختيار بل بالايجاب المحض عندهم وفي الواقع والازم قدم الحوادث او تناهي  
المعلومات والمقدورات عندهم وفي الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة  
لتلك المقدمة المدللة باعتبار مذهب الحكماء والتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو  
المالام لسباق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال الاتي يندفع على اصول  
التكلمين لا على اصول الحكماء ولسباق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادئ  
العالية بسيطة اجالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقص  
الاجالي لدليل الشارح في الوجه الثامن باستلزامه احدهذين الفسادين وعلى  
التقديرين فيمكن ان يقتصر في السؤال على الفساد الثاني بناء على ان الظاهر من  
كلامه لزوم ان يكون للمحادث وجود علمي ازلي وقديقال هذا السؤال بلزوم  
تكثر الصفات الحقيقية وعدم تنهيتها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها  
العلمي صفة للواجب لم يثبت بعد بل هذان السؤالان مع جوابيهما لا يثبت ذلك  
الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبني على قطع النظر عن كون الصورة  
البسيطة الاجالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات  
الواجب كما ينادى عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم المحذورات  
احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المنتهية  
ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلم للمحادث يلزم ازالة الصور العلمية ولا محذور  
فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور ( قوله وما يقوله الظاهريون من التكلمين )  
النافين للوجود الذهني ولشئ من المعلومات في الخارج وهذا جواب عن المعارضة

قوله بجزئان برهان  
التطبيق الخ اما جريانه  
فيها على مذهب  
التكلمين فظاهرها  
على مذهب الحكماء  
فلان تلك الصور  
العلمية مجمعة في الوجود  
العلمي ومربية فيسه  
عندهم كالمعلومات  
كما عرفت

يمنع الملازمة مستدبانه يلزم ان يكون الحوادث وجود ازل اعم من ان يكون  
 خارجيا او علميا او خاص بالوجود العلي او كان تعالى العلم ازلها كنفس العلم وذلك  
 بموجب لجواز ان يكون العلم قديما ونازعا عما نلذ قبل هذا الجواب لا يدفع اسؤال  
 المذكور وهم وايضا يظهر ان الظاهر بين انما احتجوا الى حدوث التعلق  
 اعدم بموجب زعم التعلق الازل بالعدم والصرف الذي لا وجود ولا يثبت له في  
 الخارج ولا في ذهن فمن نصرهم بنحو زعم التعلق الازل بالعدم لصرف منع بطلان  
 ذلك النجوز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرضيه المنصور ( قوله لا يمتنع  
 ولا يمتنع من جوع الخ ) رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا  
 يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث في الازل اذ لما يتعلق العلم بالشيء لا يصبر ذلك  
 الشيء معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما  
 سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يمتنع برهان على ان الحاصل في الاذهان  
 انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهني العلي  
 لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق في الازل باشباح الحوادث وامثالها  
 ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة في الازل وانما تتعلق بانفسها  
 بعد حدوثها فاعلم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بانفسها واشباحها  
 المخالفة لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول  
 لا الثاني ولا تنقض في عدم حصول امتنع ومراهم من التعلق الحادث هو الوجه  
 الثاني فلا يلزمه نفى العلم بالحوادث في الازل مطابقا لنفى العلم بالمتنع في الازل  
 نعم المارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية الثمينة  
 الا حاشي يجرى فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها  
 كما سبق تفصيله ( قوله قلت المختص ما اشرنا الخ ) جواب عن المارضة والنفص  
 يمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازل على الوجه  
 الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاشي ليجري  
 فيها البرهان ويلزم تنهاى المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل موقفا  
 على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد  
 في هذا الوجود العلي فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبي الحكماء  
 والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعالى العلم البسيط  
 الاجال بالحوادث ان كان بلا بسطة الوجود يلزم ازلية الحوادث وان كان  
 بلا بسطة الوجود يلزم تعلقه بالاشياء المحض وهو محل كما ذكره السائل انتهى  
 ولم يرد ان السؤال الاتي مع جوابه صريح في انه بلا بسطة الوجود من غير

قوله المختص ما اشرنا  
 الخ اي لا يمتنع ذكره  
 الظاهر بوز ولا يمتنع  
 من طرق الخلاص  
 عن ذلك كنع جرين  
 البرهان بناء على ان  
 الصور العلمية امور  
 اعتبارية لا موجودات  
 عينية وقد سبق الاشارة  
 الى الكل سند

لزوم محذور ( قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج الخ ) يعني ان ذلك العلم الاجبالي البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه الجزئي حقيقة واحكاما ازلا وابد في ضمن ذلك العلم الاجبالي فهو لدفع نوه عدم كفايته في الابدان ( قوله فان فات هذا الوجود العلمي للممكنات صادر الخ ) اراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده المساوي لان تلك الحوادث الغير المنتهية اما ان تكون معلومة في الازل بصورة مفصلة او بصورة واحدة اجالية واذا بطل الاول تعين الثاني ٢ فيجري البرهان و يلزم التناهي وحاصل الابطال لا يبرز ان يكون الحوادث الغير المنتهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجالية والا لكان تلك الصورة اجالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية بالذات لا بازمان لا متاع القبلية الزمانية في الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات ونقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المتوقعة بعضها على بعض لاني نهاية اذ تعدد وجودات شئ واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة ففي كلامه مسامحات والمراد ما ذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها لا وجوداتها والاكانت الوجودات وموجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ما سبق اوللاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كاقيل وقوله او ينتهي الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتبارها يكون الصورة صادرة عن الذات بالاجباب لا بالاختيار وكلاهما اى التسلسل والانتهاه محال اما التسلسل فابراهمين واما الانتهاه الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولو لا قوله وكلاهما محال لا يمكن حل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا مختارا في كل ما صدر

٢ هكذا في خطه ولا  
معنى له والصواب  
ان يقال واذا بطل  
الاول بناء على جريان  
البرهان ولزوم  
التناهي تعين الثاني  
( لمحمد اسعد )



عنه والا كان مختاراً في هذا الوجود العلي الاجالي ايضا وهو باطل مستلزم  
للدور او التسلسل ( قوله ذات قد سبق الخ ) يعني يمكن الخاص عن هذا  
السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها  
عن الذات بالاجيجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة بمنوعة وقولك في دليلها وهو  
فاعل مختار ان ارد يد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى كاهو الظاهر  
فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية  
عنده وان ارد يد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات  
فلم يكن على هذا لا يلزم ان يكون فاعلاً مختاراً في تلك الصورة الوجدانية  
الاجالية يلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هي صفة العلم  
صادرة عن الذات بالاجيجاب فلا تكون مسبوبة بل آخر فلا دور ولا تسلسل ولا تناقض  
في كونه تعالى موجبا في الصفات الذاتية ومختاراً فيما عداها ولما توجه ان يقال  
ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما قرر عند  
المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون وجود  
الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون  
الواجب تعالى مختاراً فيه ويورد المحذور اجاب عنه بقوله وكان علمه ليس صادراً  
عنه الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث الموجودة  
في العلم الازلي كتحصيل الصورة والحوادث الموجودة في العلم عبارة عن صورها  
العالية المتحدة مع العلم بالذات ومقابلة له باعتبار مقابلة المعلوم للعالم ولما اتحد  
العالم والمعلوم بالذات كان الصورة الوجدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لذاتها  
باعتبار كونها معلوماً كون الواجب تعالى موجبا في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا  
في لوازم تلك الصفة لا تمناع الانفكاك فهو تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار  
كونها معلومة ايضا ومنهم من حل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم  
الذي في وجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق  
الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث في العلم عين الانكشاف بالذات  
لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم  
العلم يعني مبدأ الانكشاف وايضا المبدأ في هذا المقام كونه تعالى موجب في الصورة  
الوجدانية الاجالية لافي الانكشاف ولا في مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون  
مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة  
عن انما ومية لاعت العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقال يتوجه على الشارح  
ما اشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجالية انما تصدر من عالمية الذات

العالمية في شأن  
مسبوبة اي ما  
لوجه صفة اعتبار  
مبدأ العلم

فلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول انما بهم ما ذكره  
 الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ماصدر عنه لينبت العلم  
 السابق على كل صادر بموثة توقف الفعل الاختياري على سبق العلم ولما لم  
 يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم ينحج ذلك على مذهبهم نعم ينحج عليه ان  
 ما ذكره انما هو افق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصور العلية من اعيان الموجودات  
 تكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية  
 وجعلها كيف انما يصح على مذهب الاشباح لا على التحقيق الذي هو مبنى هذه  
 الابحاث مع انه تعالى منزوع عن الكيف والكيم عندهم الان يقال ليس غرضه  
 تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ما ذهبوا اليه  
 من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات  
 كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الواحدانية  
 وان لم يكن صفة حقيقية وليس ذلك بابتداء مذهب اليه الامام من ان علم الواجب  
 تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (قوله  
 ولا يخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه انما انجر جوابه الى  
 ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالاجاب باعتبار وبالاختيار باعتبار آخر  
 توهم ان يقال فكذا يجري مثله في الماؤول الاول على الوجه الذي قرره شارح  
 الاشارات فالمازلة المذكورة في الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك  
 وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار الوجود بن احد هما الوجود العيني لكل  
 حادث في ضمن العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر  
 عن الواجب تعالى بالاجاب وثانيهما الوجود الخارجي وهو باعتبار  
 صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون  
 الشيء باعتبار الوجود الواحد صادر بالاجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود  
 الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل  
 واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة المنوعة الفائلة بانه كلما كان  
 الماؤول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا في الوجود الخارجي يلزم  
 ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار وقوله والقول بان هذا  
 الوجود الخارجي الى آخره منع لعدم جريان مثله في الماؤول الاول مستندا  
 بان ذلك الموجود الخارجي له اعتبار ان متقابر ان احدهما اعتبار كونه  
 علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه  
 موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون

بقوله وان نسمع في عباراته الخ يعني ان قوله لان اعتبار كونه علما ليس وجود آخر بمعنى ليس اوجود آخر بمعنى ليس في وجود آخر على نزع الخ فاض وقوله بل اعتبار كونه علما هو بعينه الخ يعني ان اعتبار كونه علما خارجيا فمحددان في الوجود كما يدل عليه استدلاله بقوله فانه بحسب هذا الوجود علم وايضا مقتضى سوق الكلام ذلك لان هذا القدر يكفي من غير احتياج الى دعوى عدم المفارقة بين الاعتبارين كما لا يخفى

بالاعتبار الاول صادر بالاجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار وقوله نصف لا ترخصه الفطرة الى آخره لابطال الاستدلال المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار وجود دين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الاجاب والاختيار باعتبار وجود واحد نصف اي خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده ان احاد الاعتبارين عين الآخر كما هو وورد عليه ما اورده من منع العينية بل مراده ان يكون الاعتباران المتعارفين بحسب الوجودين وان نسمع في عباراته لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسبوقة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (قوله لكونه جوهرًا مجردًا الى آخره) اي لكون الماثل الاول جوهرًا مجردًا عن المادة فلا مانع من حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اي عن مجرد موجود او عن وجوده مجرد بذاته على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (قوله واعلم ان ما ذكرناه) اي في الجواب عن الـؤال الثاني من كون الصورة الوجدانية الاجالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سباق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشترطنا من ان الصورة العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لالما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافية او اضافية بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجسالي والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجالية ذات اضافية ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعاقب بين العالم والمعلوم الصرف النجاء الى القول بالوجود الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمي وهي الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعاقب كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرأة مع الصورة المرتسمة فيها في ان هناك ثلاثة اشياء لا تخالف الصورة وقبول الحل اما هو والتعلق بين الحل والصورة والنزاع في ان العلم اي الثلاثة فمن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمضافة واللامضافة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هي له بمعنى مطابق للصورة بمعنى جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مرتفعة على هذا

المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصولا  
 فما لا بأس به ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين في مجرد كون الصفات  
 زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجال ليس على سياق مذهبهم على ان  
 القاضى من المتكلمين جوز العلم الاجالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم  
 في الجلة وكذا الكلام في اثباته على الوجود الذهنى ( قوله ومعنى الاجال  
 كون العلم واحدا ) بالفعل ( والمعلوم متعددا ) بالقوة اذا تعدد بالفعل يحصل  
 عند التفصيل و الا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فاما ان يكون  
 جميعها مفصلة فيجرب فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تنهاى  
 المعلومات و اما بطلان البرهان بالتخلف و اما ان يكون جميعها بالاجال  
 ولما بطل الاول تعين الثانى وهذا هو مراد الشارح المحقق ( قوله وهو علم  
 بالفعل الى آخره ) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجال اما السؤال  
 فبإبطال سند الشارح في الجواب عن السؤال الاول ان يقال لا يجوز ان يكون  
 علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجاليا و الالم يكن الواجب تعالى عالما  
 بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجالى بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم  
 باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا و اما  
 الجواب فبان يقال لا نسلم انه بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر في  
 الكتب العقلية اعلم انهم بعد ما اجروا على ان العلم الحصول لا يحصل الا عند  
 حصول صورة المعلوم في المدركة او في آلاتها قسموه الى قسمين اجالى وتفصيلى  
 اما الاجالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء  
 التى هى صورها المخصوصة بها كما في الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين  
 احدهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مثله ففعل عنها  
 ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول  
 صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل  
 التفصيل نحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة  
 وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجالية هى مبدأ لتفاصيلها فلك  
 الحالة بالنسبة البناء فعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلى فهو بان  
 يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المتميزة له عما عداه وانكر  
 الامام الرازى العلم الاجالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت  
 معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلى حاصل

علم الباري سبحانه وتعالى  
 بالاشياء مفصلة غير  
 متمايزة بالنسبة له  
 مستحيل

وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها احصاء لا تفصيلا ولا اجالا لانهم بما كان حالة  
من احد الهما معلومة تفصيلا فاهو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس  
بمعلوم الثانى انه يتبع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لان الصورة  
الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها في الماهية فيلزم ان يكون  
للك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل  
واحد من الامور المتكررة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان  
يكون للمعلومات المتكررة صور متعددة بحسبها يكشف كل معلوم بصورته ويمتاز  
باعداءه نعم قد يحصل تلك الصور المتعددة نارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه  
دفعة ونارة متعاقبة مرتبة في زمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان  
ارادوا بما ذكره وامن الاجزالي والتفصيلي ذلك الذى ذكرنا من حصول الصورتين  
نارة دفعة ونارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجزالي بهذا المعنى لا يكون حالة  
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو  
حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد  
لا يتجمع بل تعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم باقاييس الى المعلوم فكلنا الحائزين  
علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخطا في التسمية باعتبار الاجتماع العارض  
للمعلوم لا باعتبار اختلافها متبينة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور  
تلك التفاصيل حاصله في الذهن مما لكن العقل لم يحرق النظر الى كل واحد على  
حدة ولم يلفظ قصدا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا  
وحقق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم  
مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداية عن المرتبة الاولى وانظر هاتين المرتبتين  
من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدد النظر اليها فاما مجرد في الاولى  
حالة اجالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالخلة الاولى  
شبه بالعلم الاجزالي والثانية بالتفصيلي فان حالة البصيرة بالنسبة الى مدركاها  
كحال البصر بالنسبة الى ادراكها واجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته  
حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء  
والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول  
صورها في العقل كالمحزون المغمض عنه الذى لا يلفت اليه فانما توجه العقل  
اليها وحدها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة متمكنة بعضها عن  
بعض انكسافا تاما لم يكن ذلك الانكساف حاصل في الخلة الاولى مع حصول

مراد من القسمي

صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى  
المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ  
بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم به اعلى وجه اقوى واكمل  
من الوجه الاول فلاعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجالى والاخرى  
تفصيلي كما ذكرنا وكذا في شرح المواقف والشرح الجديد للنجريد حاصل  
الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجالى ضرورة واحدة  
تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة  
يطابق كل واحدة منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ثم انه بعد ما ثبت توافق  
الاجالى اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جزؤه القاضى  
والمعتزلة ومنه كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المصنف في المواقف والحق انه  
ان اشترط في العلم الاجالى الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمنع  
اقول فراد الشارح من البعض التوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كما  
كان العلم الاجالى فينا مرتبة متوسطة بين صرافتي الفعل والقوة اى علما  
بالفعل من وجهه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك  
فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة  
كذلك كما يدل عليه ما ذكره في بيان المحجب عن المسئلة حيث سلوا الانكشاف  
الثام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فنعى الشارح اولا بان كونه علما بالقوة  
بالنسبة اليها في ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى  
ان الشخص المسؤول عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن  
علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل  
من القياسات الخفية الاجالية في البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة  
الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ايسر مجانسا لعلم المخاوف فضلا  
عن كونه ممثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجالى فهو  
مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجابهم على  
ان علوم المبادئ العالية بسيطة اجالية وان جميع كالاتها حاصلة لها بالفعل  
بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال للجرد للتوضيح والتقرير الى الافهام فن  
اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه  
ممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه  
آخر فهو مع عدم ملايئته لقوله لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى  
فانه يستلزم القوة بعد انكشاف المعلومات في الازل انكشافا تاما

قوله للجرد التوضيح  
والتقرير وللتقرير  
للاتمثيل لقوله كيف علم  
الواجب ليس مجانسا

بل باقضا أنه على شأنه عن ذلك ما واكبراً وقد فوه، إن الشارح ههنا مستدل وكذا  
من فوه، إن مراده من اليهض الفوه هو الشارح الجديد للفجر بد فان كلامه  
في العلم الاجمالي الماحل للعجب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به  
في كتب الحكماء، ايضاً ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالي كذلك (قوله واما  
على مذهب الحكماء الى آخره) جواب سؤاله من شأن قوله واعلم ان ما ذكرنا  
جارى الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين  
بحيث يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التي اوردناها ايضاً ولا يبقى  
عليه محذور آخر على مذهبهم نوجه ان يقال هل يجري مثله على مذهب الحكماء  
بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن وجود ان احدهما خارجي صادر بالاختيار  
والآخر علمي صادر بالاجاب لا بالاختيار ليلزم التساؤل او التافض وان كان  
ذلك الجواب مخالفاً لفقده الطوسي قدومه بان يقال واما جريانه على مذهب  
الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني، والوجهين المذكورين الا انه يبقى  
عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد  
القضايا اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته  
انه لا للممكنات باعتبار الوجود العلمى بقوله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول  
واما بذاته تعالى وهو الامر الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا عنكسهم يقول  
يجوز ان يقوم الصورة الوجودية الاجلية بذاته تعالى والمكن العلمى بمعنى  
مبدأ انكشاف المعلومات زائداً على الذات لا عين الذات وهو باطل على  
مذهبهم (قوله ولم يترض جوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ  
بالاحتمال الثاني في رسالته في علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال  
العلم انما هو الصورة المواقفة وهي مثابة الامر الخارجى وذلك مطرد في العلم  
القديم والحلوق وعلم البارئ تعالى وقملى قديم مقدم على المماول الخارجى  
فصور الماومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور  
حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور او التساؤل لزم ان لا يكون عالماً له  
ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى تنجز ذاته ولم يكن صوراً واقفة افلاطونية فلما ابطالناه  
وامكن من الموجودات الخارجية ان العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات  
الان يكون في صنع الربوبية نهى وجزم في الشفاء بعد التردد وابطال  
الاحتمالات الاخر فقال ون جمات هذه المقولات اجزاء لذاته عرض نكته  
وان جملة لها الواحق ذاته عرض انهم من جهتها لا يكون واجب الوجود والملاصقة  
بمكر الوجود وان جهتها دوراً فمعرفة كل ذات عرضت المثل الافلاطونية

اي الجمع بين رايين

اي حضوري

نسخه علمى ادى الى

اي امر خارجي  
بأشياء  
لا سبباً والمقصود  
بالشئ زينة

مختلث يكون في صنع الربوبية اي جانب الربوبية

وان جعلتها موجودة في عقل ماعرض ما ذكرنا قبل من المحال اي لزم الدور  
او التسلسل فيق ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ  
ان يتكرراته ولا يبال بان يكون ذاته مع اضافة ما يمكن الوجود فانهما من حيث هي  
علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي  
عظيم انتهى خافيل ان الشيخ تقي في علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه  
صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدواني  
في شرح العقائد فظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح  
في الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعملى هذا مذهب الشيخ  
في علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره الشارح من  
جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فافهم (قوله فان قلت على ما ذكرته من سياق  
الى آخره) لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمى  
عبارة عن الصورة وهى لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى التردد  
المذكور بل يكون ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا  
بالشق الثانى اعنى ان يكون قائمة بذاته تعالى فالتريد المذكور فيجىح الا ان يقال  
تغافل عن ذلك الذى ذكر جواب آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه امثل  
الافلاطونية على ما بعض النسخ كما ستعرف وماتوهمه بعضهم هنا من ان احتمال  
قيام الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد  
لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار  
الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود العلمى كابدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون  
الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العلمى (قوله قلت على  
اصولهم لا بأس بقيام الممكنات الى آخره) لم اعرف من ان الحقبة ان توجد  
الماهيات بانفسها فى الاذهان لا بماثلها واشياحها وان الاشياء فى الخارج اعيان  
وفى الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التى هى صفة ذات  
اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التى هى عدم كون الصفات عين الذات  
وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة فى قيام الممكنات الموجودة  
فى علمه تعالى الى الصور العلمية حال كونها متحدة فى ذلك الوجود العلمى وان كان  
بأس فى قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك الصورة  
المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته تعالى  
فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالنبوت لان تلك الصورة العلمية

قوله فافهم إشارة الى  
انه يلزم حينئذ ان لا يكون  
ذات الواجب عالما  
بالممكنات قبل مرتبة  
صدور الصورة  
الواحدة الاجالية ولا  
يمكن ان يقال ان تلك  
الصورة انما صدرت  
معمولة كابدل عليه  
كلامه فى الشفاء لا عقلا  
فالمعلم هو ذاته وصدور  
تلك الصورة لعدم  
امكان تحقق العلم بدون  
المعلوم لا لتكون علما  
لانا نقول يا باه قوله  
المعلم لا يكون الا صورة  
يكفى لا يخفى عند

لجوه ماصية لوجهية  
الخارج كانت ودية  
لعرض ماصية رديئة  
الخارج كانت ودية



الممثلة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجالية لكونها عبارة عن العلم  
 بمعنى مبدأ انكشف جميع الماء ومات يكون ثابتا لا واجب تعالى بانه عالم  
 بجميع الاشياء نعم كون الصورة الكلية ناعنة باعتبار كونها عينا لا باعتبار كونها  
 مملوءة لكن لما كان العلم والماء ممتزجين ذاتا فيكون كونها ناعنة في الجملة ولا يجب  
 كونها ناعنة بكل اعتبار فمظاها هو (قوله وهي في هذا الوجود تعدل آخره)  
 قد عرفت ان في البأس يتوقف عليه ذلك ان تقول من جملة اصول المتكلمين  
 كون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية لا غير متناهية (قوله ويمكن ان يذهب  
 الى آخره) كان الجواب الاول باختيار الشق الثاني من الترتيب ومنع بطلانه  
 على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعني ويمكن  
 ان يقال فنحن نأخذها قائمة بانه في هذا الوجود العلم صادر عن الواجب تعالى  
 بالاجاب لاقائمة بذاته تعالى بانه على ما يبداء بعض التأخرين ولا يسل بطلانه  
 اذ يجوز ان يكون ذلك صورة واحدة اجلية صادرة عن الواجب تعالى  
 بالاجاب ويكون علمه تعالى قائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على  
 مذهب الحكماء متماثلات تلك الصورة الاجالية الموجودة في علمه تعالى لتلازم  
 اتفاق في الازل بالاشي المحض فلا يرد ما قيل ان تلك الصور قائمة بانه بها  
 غير متناهية فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم تنهاى المداومات لان مدارج برهانه  
 على نماز الاعداد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانه بها في علمه تعالى  
 ولما قيل ان الممكنات الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم  
 بل هي المداومات فقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلم صادر  
 عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التمسك او التوقف  
 والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للنجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين  
 على الوجود الذهن بانه لو وجد السواد والباض والزوجية والفردية في الذهن  
 لكن الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الخامس هو الفرق  
 بين المصول في الذهن والقيام به فان حصول اشئ في الذهن لا يوجب  
 انصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان و لزمان لا يوجب انصافهما باشئ  
 الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوي يرد على القائلين  
 بوجود الاشياء بانه لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان كون صورة  
 العقيدة علما وعرضا قائما بانفس والماء موجودا مثلا يصح على مذهب الشيخ  
 لا على مذهب التحقيق انتهى ما لا (قوله وقد حذ فيه) بقوله ان هذا لا يبا

مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل لا بما في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا  
 بقيام الحاصل في الذهن به فلا يصلح ما ذكره توجيه الكلامهم كاقيل والاوجب  
 هناك ان يقول وقد حنافية من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لان جهة  
 انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال  
 وقد دحت فيه فاجاب بان قد حنافية هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد بطلان  
 المنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قد حنا  
 هنا بطريق الاستدلال او كنهنا في مقام الاستدلال لم يكن الذهاب اليه  
 ههنا كالابحني ( قوله ولا دليل له عليه ) اي لا دليل يعتد به فلا يراد ان في كلام  
 البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن بين الحصول في الذهن والقيام به  
 فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك الفرق ولذا سماه محبة قاموجيا  
 للدعوى وعليه يدعي قوله وقد ذكره بطريق الدعوى ( قوله وانت خبير الى آخره )  
 قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذي هو عين العلم بمعنى مبدأ نكتشاف  
 المعلومات متعلقات تلك الصورة الوجدانية الصادرة عن الذات بطريق الاجاب  
 الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ  
 يجرى جواب السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء ويندفع ذلك  
 السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما  
 اشار الى بعده بقوله لم يعد اي لم يعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد  
 من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه ( قوله ولا يمكن حل ) جواب سؤال مقدر  
 بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما ابداه بعض المتأخرين بانه  
 لو جاز ذلك لم يكن وجه لانتفاء فهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حلها  
 على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حلها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلومة  
 موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر اي موجودة  
 بالوجود الخارجي لا بالوجود العلمي وما ذكرنا صور موجودة بالوجود العلمي  
 وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجويز احد لهما دون الاخرى ولا توجه  
 ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية  
 لكن الدليل الذي اورده في ابطال المثل الافلاطونية جار في بطلان تلك  
 الصور ايضا فلا يجوز شيء منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل  
 الذي ذكر في نفوسها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اي بوجود  
 مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في العلم ولا ينفى

ان ارجاع ضمير وجود الى مطابق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل  
 الافلاطونية والملائكة ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية  
 بآيات الامكان لا بسببه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجبها المثل الافلاطونية  
 وجوبا عن ذلك القول المقدري ان ابطالهم يزعم كونها موجودات خارجية  
 لا مطابقة اذ ليست باطلّة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلى وان قصد  
 ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكره في نفي المثل الافلاطونية فقول انما يجري  
 في ابطالها على تقدير كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها موجودة  
 بالوجود العلى ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما اشتهر من ان المتألهين كافلاطون  
 وغيره ائتمنوا اربعة عوالم من اعيان الموجودات احدها عالم القريب المطابق  
 وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهما عالمنا هذا من الاجسام والجمادات  
 المشهودة وبينهما عالمان اخران احدهما قريب من عالم القريب وهو عالم العقول  
 والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات وثانيهما  
 قريب من عالم الشهادة بما يشاهد في النوم واليقظة في لمرايا وساير الاجسام  
 المصيبة وهو عالم المثل كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح  
 المقاصد في بحث الماهية من انه قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون  
 وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان الموجودات صوراً علمية في علم الله  
 تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير اصلاً بل هي هنا كلام هو ان الوجود وامتصاصه لما كانا  
 متلازمين بل متحدان في التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيستحيل وجود  
 الماهية المجردة عن كل عارض متخص سواء كان ذلك الوجود خارجياً او عالياً  
 فالدليل الذي ذكره في نفيها يدل على نفيها مطلقاً والمذا اطلاق الشيخ كلامه  
 حيث قال في الشفاء وان جعلتها اموراً مفارقة لكل ذات عرضت المثل  
 الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية  
 قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ  
 بشرط المجردة عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شيء وقد تؤخذ  
 لا بشرط شيء من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية اطلاقاً ولا بشرط  
 شيء ولا شك في وجود القسم الاول خارجاً وذهنا ولا في عدم وجود القسم الثاني  
 اعني الماهية المجردة خارجاً واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم يمنع  
 وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وقال  
 بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بمجردة عن عوارض الخارجية  
 وقد ذهب المحقق الصوسي الى ان ماهية المجردة عن جميع عوارض الخارجية

قوله وقد تؤخذ  
 لا بشرط شيء الخ  
 هذا المعنى منقسم الى  
 القسمين الاولين لا قسم  
 اهما كما هو في بعض  
 (منه)

والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة عنها في الواقع كيف ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه ولا يحجر في التصورات فيحوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعتراض عليه بان ذلك لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هي بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجوز ما ابتداء البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شأنه من ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجوده في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجوده في الاذهان السافلة التي لا تحذر في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لمذات الصورة لا لا واقع كيف والصورة المأخوذة في تعريف العلم بالشيء في الواقع اعلم من الصورة المطابقة لذي الصورة وغير المطابقة والالم يكن العلم باجتماع التاميتين وغيره من الممنعات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه تعالى بصورة واحدة اجالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تنحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت او كليات ماهيات مطابقة او مخالفة او مجردة فليأمل في هذا المقام (قوله وهذا اقرب الخ) اي توجيه كلام الحكماء بما ابتداء بعض المتأخرين اقرب مما قيل في التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء انبتوا له تعالى علما اجاليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجال محال لان العلم ولو اجال لا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضي علما وعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلي الذي اوله المعلوم الاول لاداته وهو ظاهر ولا صورته والالكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ايتهم عن ذلك اجابوا عن ذلك الابرار ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات في ذلك العلم الاجال فعمله

ثم الى بذاته منظر على علمه بجميع الممكنات اجالا فرد الشارح المحقق بانه باطل  
 خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض  
 المتأخرين من كونه تعالى علنا بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجالية حاصلة  
 في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجلي ولا قيام الصورة  
 بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون الماثل الاول هو تلك الصورة  
 المتكاملة التي العقل والاول وهو يخالف لمذهبهم او فرض الماثل  
 اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة  
 بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان ايراد ما قبل ههنا ليس  
 لجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل لفرض من ابراده ابطاله من جهة  
 انه جواب آخر عن سؤاله الثاني السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت  
 خير الخ وحاصل ذلك الجواب اما ان سلم ان ذلك العلم الاجلي صادر عن الواجب  
 يلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم  
 الاجلي البسيط عين الذات وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قبل  
 من حديث الانطواء فلا محذور فلان نقول معنى قوله وهذا قرب ان توجيه كلام  
 الحكماء بما ابداه البعض ادفع السؤال الثاني من السؤالين السابقين على مذهب  
 الحكماء اقرب من ايراد ما قبل هنا ادفعه وعلى التقديرين فعمل مراده على كون  
 ما قبل باطلا لاختارجا عن طور العقل مبنى على حل قوله وهذا قرب على معنى ان ما  
 قبل ابدء عن الحق على نحو قولهم الشئ ابدء من الصيغ اي انه في رودته من  
 الصيغ في حرارته بقرينة ان ما اورد عليه بطله بحسب الظاهر وحينئذ يكون  
 قوله ولا يخفى ببدء بمعنى ابدء عن الحق واما اذا حل الاقرب على ظهري المغيد  
 اقرب ما قبل في الجملة والبدء على البدء من القبول بحسب الظاهر ففي كلامه  
 دلالة على توجيه ما قبل بما قبل مراده من الانطواء كانه انطواء التوافة على  
 الشجر الثابت منها والطفة على الانسان وهو موافق لمذهب اليه الصوفية  
 المرضي عنده وأشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال الماثل مبيات ذات  
 العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته اذ انه العلة شأن من شأنه ووجه من وجوهه  
 وحبية من حبياته الى آخر ما قال مع ما وخارج عن طور العقل ولبس الخروج عن  
 طوره مبطل للكلام عنده وان كان مبطلا عند هل الظاهر في قوله اذ العقل  
 رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطأ هنا  
 مع اهل الظاهر (قوله لان ذاته على ما هو عليه) في حد ذاته (من الصفات)

الاجلي  
 لا

لله الى الجواب  
 الثاني او جواب آخر  
 عن الاعتراض

ان اعتبارية الذات  
الصفات  
بشيء

ص ٢٥٨

الانتمائية التي هي عين الذات (معاملة له تعالى) يعني انه تعالى يعلم ذاته  
من حيث هو وهو من حيث كونه حيوة وعلماً وقدرة ومبدأ للممكنات (ومن جملة  
تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها) قد سبق ان  
ليس المراد من المبدأية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس  
علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدأية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ  
يتوقف على تصور الموضوع والمحمول <sup>هنا</sup> اعني المبدأية لكونه نسبة بين الواجب  
والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم  
بالمبدأية تصوراً وتصديقاً بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول  
في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصوراً كان او تصديقاً مستلزماً للعلم بالمعلول عندهم  
فرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلومات من  
الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لامن  
حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علماً او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض  
التصورات مستلزماً للتصديق وان لم يكن كسابقه فيمجرد تصور ذاته من حيث  
الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصور او تصديقاً  
بحيث لو وفا في العلم الحصول التفصيلي كان التصورات مقدمة على التصديقات  
وهذا معنى قوله فيعلمها بعلم بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية  
في ذاته وصفاته (قوله كما انا نعلم ذاتنا) اي كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم  
الغضوري المتعلق بذاتها حياً اي دركاً فعلاً فان الحياة عند الحكماء كون  
الذات دركاً فعلاً كما يأتي علماً قادراً والاى لولم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن  
علمها بذاتها على ما هي عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا  
ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الغضوري الاجمالي الذي هو  
خاتمة بسيطة اجالية عند اشتغالها بامور خارجية منطوعاً على العلم ببعض صفاتها  
والالم بكن عالمة بشئ من الصفات في تلك الحالة الاجالية واللازم باطل ضرورة  
انها عالمة بتكون ذاتها حياً علماً قادراً في جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض  
ما هي عليه من كونها جوهر او عرضاً او غيرهما في دفعه ان يقال يجوز ان يكون  
علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لافي ضمن علمها بذاتها (قوله وذلك)  
اي كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه  
العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اي من غير ان يحصل شئ

من ذات الماثل وصورته اتمية في ذات الاله (مع ان الماثل مبین للاله) اي ليس عينها ولاجزءها وصفة حاسة فيها لا يتجاوز عن كدر واختلاص بطلان اي ليس بضاف عن اطلال لان الماثل من العلم الاجبالي فمقتصر في ان يكون العلم الواحد متعاقبا بالكل دفعة ويحل ذلك العلم الى العلوم انفصالية التتمعة باجزاء ذلك الكل وذلك الانحلال ممكن فيما كل العلم الاجبالي علما حصويا ليا اي صورة واحدة اجالية تحل الى صور تفصيلية كما صورنا لافيا كان علما حضوريا بذات الاله وذوات الماثلات والالزام انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا واذا لم يكن العلم الاجبالي بالممكنات بقيام صورته الاجالية بذات الاله ولا انحلال ذات الاله الى ذواتها فلم يتحقق العلم الاجبالي بالعلم بذات الاله قائما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضامين الى الاله عين العلم بالاضاف الآخر اي الماثل وذلك باطل قطعا وحاصل الابرار ان ما قبل باطل اذ لو كان علم الواجب بذاته علما حضوريا اجاليا حضوريا بالممكنات من غير قياس صورته بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضامين عين العلم بالاضاف الآخر والكل باطل ولما بطل ما قبل بطل السند المبني عليه ونقض البطله نقضا لدليل ما قبل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كما لا يخفى ولم يتعرض باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان الماثل مبین الى آخره شامل له اذ على هذا لا يكون العلم الاجبالي بالممكنات علم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قبل وايضا لصفة زائدة عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ما ورد على قوله وايستلزامات مما يحل اليها الاله من انه ليس الكلام في الاله والماثل بل في العلم بها وظهور فساد الجواب عنه بان في كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالماثلات مما يحل اليها العلم بالاله اذ لا تسامح في كلامه والاكاذيب ذلك القول بمنوعا اذ لا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات الاله الى ذوات الممكنات في العلم الحضورى نعم يرد على الشارح انه لم يدعوا المبنية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة الماثلات بالعلم الاجبالي الا ان يقال لما حل الشارح الانطواء في كلامهم على معنى الاشتغال كاشتهل الكل على الاجزاء فلا يتصور كون العلم بالذات منطوقا على العلم بالممكنات

بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا في الواقع الا ان العقل يترع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فتقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيات المتترعة وقول الشارح بالعمية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تضاف بينهما ( قوله باحد المتضايين المشهورين ) ان كان التقابل بين الصفتين كالبوة والبوة والعلمية والمعلولة وكالسواد والباض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالب والابن والعلة والمعلول وكالسرود والابيض والعالم والجهل يسمى مشهوريا ( قوله فان قلت العلم بالذات سبب للعلم الى آخره ) اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثاني بمنع صدور العلم الاجبالي السابق على الاختبار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجبالي عين الذات بناء على ما قبل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ما قبل ومنضمنا لنقض دايه بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضايين عين العلم بالمتضايين الآخر على ما شربنا او رده هنا بنعير المراد معارضة لدليل ابطال السند منضمنا ايضا للجواب عن النقض الضمني اما المعارضة فبان يقال لا ينحصر المقول من العلم الاجبالي فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشبهت راليه الطوسي حيث جعل علم الواجب بذاته علة للعلم بالاعمال الاول واثاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجبالي اعني علم الواجب تعالى بذاته عناية اذلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلافا لها وهو المراد هنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالذات سبب مستلزم للعلم بالاعمال وكما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منظوبا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام في صحة ما قبل ولا في صحة السند المبني عليه واما الجواب عن النقض الضمني فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المقول من العلم الاجبالي فيما ذكرت وذلك بمنوع جواز ان يكون العلم السبب للعلم بالكل علما اجاليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المقول من العلم الاجبالي وشو له للعلم السبب مقطوع به عند السائل فر بما يحمله دليلا معارضا لدليل الشارح في ابطال ما قبل وور بما يحمله سند المنع دليله اذ السند قد يكون مقطوعا وقوله بخلاف سائر المتضافات يعني ان العلة والمعلول من جهة المتضافات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر للاقلة

اي وجود الممكنات بالعلم  
فلا يكون من ناشئ  
في علمه وهو لا يجوز

ان من الاشياء العلم  
بأحد المتضايين  
علم بالمتضايين



اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ليس بينهما علافة للزوم  
 كذلك كالأب والابن اذ لا يكون العلم بذات الأب سببا للعلم بذات الابن  
 ( قوله قلت اوسلم انه كذلك اه ) جواب عن المعارضة ومنصنف لا بطلان سند  
 الجواب عن التناقض الضمنى اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان اريد ان العلم  
 ببعض العلم يكون سببا للعلم بالماول فلم يكن على هذا يلزم ان يكون العلم  
 بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان اريد ان العلم بكل علة  
 سبب لتلزم للعلم بماولها فذلك ممنوع سواء اريد بالعلمة والمماول ذاتهما  
 او من حيث انصافهما بالعلمة والمماولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم  
 بذات الواجب من حيث المبدئية تلزم للعلم بالممكنات اما على الاول فلان  
 المراد بالعلمة هنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون علة في المذهب ايضا  
 اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المماول من الارى انا كثيرا ما ترى النار ليللا  
 ولا يخطر ببالنا ماولها الذى هو الدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بماولها  
 واما على الثانى فلان المماولية متضايفان لايقتلان الا بما يبحث لابتدع  
 العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب يجب ان يكون متقدما على السبب  
 ولذا لم يجوز اخذ احد المتضايفين في امر يف الاخر اذ العلم بالامر يف كالدليل  
 يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالامر يف كالدليل ووسلم ان العلم  
 بكل علة سبب للعلم بالمماول في الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل ماول لها  
 سواء كان ماولا لها بالذات او بالواسطة اى بواسطة شرط او شروط ولو سلم  
 ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة الفعالة بانه كما كان العلم بالعلمة سببا لتلزم  
 للعلم بجميع المماولات يلزم ان يكون العلم بالسبب علما منظوريا على العلم بتات  
 المماولات وانما يلزم ذلك ان اوسلم ان ذلك العلم السبب علما بتات المماولات  
 ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشئ لا يجب ان يكون علما بتات الشئ  
 كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته  
 لا يكون سببا لنفسه بل للمماول التفصيلية بالممكنات وهو الذى اشاروا اليه  
 والعلم بالسبب للمماول التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجاليا بها لو كان  
 علما بها ايضا وهو ممنوع فضلا عن كونه علما اجاليا بها وهو المراد بقوله لان العلم  
 ان العلم بها عين العلم بالمماول وليس مراده انا لان العلم السبب عين العلم  
 المسبب الذى هو المماول التفصيلية اذ لا يدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب  
 متمايزان البتة فيكون ماما مقدمة غير مترتبة وهو خارج عن كون المناظرة

وفق قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا  
 ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحسولي بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى  
 لانه يستلزم كثرة الصفات التي هي تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم  
 ولابقيام الصورة الواحدة الاجالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات  
 حقيقة كانت او اعتبارية وهى تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة  
 للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب  
 ان كان عين العلم الاجالى بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجالى  
 صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله  
 لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا نريد في مدعائكم هنا ان يتحقق علم الواجب  
 بالممكنات من غير محذور عندهم ولا يسعكم خلافة فيكون مامعنا هنا مقدمة  
 ملزمة عندهم واما ابطال سند الجواب عن النقص الضمني فيما اشار اليه بقوله  
 لانا نريد ان يتحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم المتعديلة  
 عين العلم الاجالى بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجالى علما حضوريا  
 بان يكون عين الممكنات في الوجود الخارجى فيلزم احد الفسادين او حصولا  
 فيلزم كثرة الصفات (قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) اى لا يحصل  
 بمجرد كونه سببا مستلزما للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى يتم حديث  
 الانطواء لان الاستلزام معنى امتناع انفكاك اعم من العينية اذ الشئ  
 كايستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم  
 ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء فاقبل  
 بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكثُر محال فظن نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض  
 الشارح ههنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فافظك بما سئلناه  
 من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجواز استلزام امر واحد امورا متكررة  
 فقله كمثل من يحمل الاثرية ولا يدري بيت العرس (قوله واعلم انهم ذكروا  
 الى آخره) تكرر المسئلة لفائدة دفع توقع توهم ان يكون انهم دليل آخر صحيح على  
 حديث الانطواء (قوله ولو صح ما ذكره الى آخره) زعم بعض الناظرين  
 كونه نقضا اجاليا لدليهم باجزاء خلاصته فيدبان بقال مدار الاستدلال  
 على اعتبار الذببة التي يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات  
 ولا مدخل فيه لخصوصية العلمية بل لمطلق الذببة ومن جعلها المتغيرة فيجربى  
 خلاصته فيدبان كل واحد منهما في ذاته متغيرة اسائر الممكنات والعلم بالاحداث المتغيرين

مع وصف المتأخر بمتلزم العلم بالمتأخر الآخر فلو صح دليله يلزم ان يكون  
كل واحد منا علما بجميع الممكنات علما اجاليا بالعدل بحيث يتمكن من تفصيلها  
متى شاء لا بالقوة بعنوان المتأخر مع ان الحكم المذكور متخالف فيها ولا يخفى ما فيه  
لان علما بغيرنا حصول وكلامهم في العلم الحضورى فالوجه انه نقص اجلى  
بان مدار الاستدلال على اعتبار مطاق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلمية  
فالوصح ما ذكرتم لم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا  
ان امبا ولا يخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذ لا يلزم ان يقولوا لخصوصية العلمية مدخل  
في الاستدلال اذ ليس حضور احد المتأخرين بالذنب لعلية بانها كما بحضور المتأمل  
عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدئية والعلمية هذه النسبة التي يتأخر العلم  
بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل مداول وتلك الخصوصية  
عندنا عين الذات ولا صفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بديه الاشياء عن الذات  
ونحصل النسب بعد فيضها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب  
لتلك الانتباه في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة  
في مرتبة العلم الاجمالى وستعرف بتحقيق مرادهم (قوله ثم انه ذكروا الى  
آخره) عطف على قوله والوصح ما ذكروه الى آخره اى ثم يرد عليهم بعد انقض  
المذكور نقضان آخران باستلزام خصوص النفس مبنيان على قولهم  
ان العلم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضورى هو عين الموجود الخارجى  
فى العلم بالاعيان وعين الصور العلمية فى العلم بها احدهما بدون قوله ومن بين  
الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعرفة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث  
علم الواجب لا الاول فقط كما وهم والكل باطل ونايتهما مع ذلك اقول  
بان يقل ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين فى الآخر مع ان احدهما  
ليس عين الآخر ولا جزؤه ولا صفة وذلك باطل و او كما يمكن مراكبتين  
فهذا النقض فبر النقض السابق يلزم انحلال ذات الواجب او كون العلم  
باجد المتضايقين عين العلم بالآخر فان انحلال ذات الممكنات باطل  
ولو جاز الانطواء فى الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات  
الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والوجه ان يحمل مراده  
على النقض الثانى فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسى من ان مراده  
من العلم الحضورى منحصرا فى العلم بغير المتغيرات والمساديات ولم يقدح فيه  
الشارح من هذه الجهة فى وجوه اربعة وبندفع الثانى ايضا ما ادعاه من ان

للعلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف  
فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم  
الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني  
وهو ما يتفوق عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمقسم الى الحاضر و  
الحصولي هو المعنى الاول لا الثاني لكن للاسراع المحقق ان يقول قد دل قواهم  
الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد  
على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعني الصورة ولا يكفيها  
مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعاولات في مرتبة العلم الاجمالي  
معلومة بالعلم اعني الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد الذي ذكرناها او علما  
حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي  
سوى ذاته تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار  
الموقوف على العلم اعني الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك  
المعاول كاسشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبئة ولاجل ذلك اضطر الشيخ  
في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعاول الاول  
وبهذا ظهر اختلاف ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس  
الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن بل في العلم بمعنى دان  
وحقيقته انه نور ينجلي به الاشياء ويغير بعضها عن بعض وهو قد يكون عين  
العالم بان يكون نورا مظهر اظاهرا قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم  
في ذاته مظلما ويكون نورا نيا في قيام ذلك النور به ولا كان ذاته تعالى نور الانوار كان  
ذاته بذاته في اجلي مراتب الظهور الدالة ولا يكون الغيبة والخفاء في ذاته اصلا  
فيكون ذاته علما ومعلوما وعلما من غير تكثروا ثنائية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم  
ان ذاته بذاته مصدر للمعاول الاول ومصدر بته اى الجملة التي تخصص صدوره  
عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية  
مشتقلا على العلم بالمعاول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه  
من كل وجه من جماعته في علم المصدرية من غير تعدد وتكثر لا باعتبار والالم يكن  
المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعاول الثاني والثالث  
وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار  
يظهر به وينجلي كل ماهو في سلسلة المبدأية كايضا كان اوجز ثانيا دفعة وكذا  
الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعاولات لكونها بهذه الصفات

قوله في الشرية الخ لا يتوجه عليه ٣٢١ ان العلم صادر في الشرية فيلزم حدوث علم واجب فيه لا متنازع

- حضور المدعو بذاته  
لان اللازم حدوث  
العلم التفصيلي ولا  
باس به بمدان كان  
العلوم التفصيلية  
عين الموجودات  
الخارجية من المكث  
نم لا بل اهل الشرية  
كون المعاول الاول  
صادرا بالايجاب والا  
لزم قدم العالم كالانحني  
( منه )

قوله الرابعة الموجودات  
الخارجية الخ لا يضل  
كيف يكون حضور  
القوى المنظمة  
في الاجسام متقدما  
على حضور الاجسام  
مع انه مستلزم وجود  
الاعراض بدون محلها  
لانا نقول بان يكون  
حضور القوة المنظمة  
في كل جسم سابق  
كائنات الاول متقدما  
على حضور الجسم  
المسبوق كالفات  
الثاني على ان إيجاد  
الجسم المسبوق  
بلاختياره و فوق  
على التصور الجزئي له

والاعتبارات صادرة عنه ومصدر به اهما مقتضية لاعتبارها بنات الصفات  
فعله تعالى علم بسيط مشتق على العلم بجميع الاشياء لا كاشتراك الكل على الجز  
بل كاشتراك العلم البسيط الذي يحضر عند الازل عن مسئلة على التفصيل الذي  
يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة الشيخين انه منظر على العلم بالكل انظروا  
النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدءا للعلم بالاسباب والسيئات من حيث  
انها اسباب ومبيات كان العلم التفصيلي المعزب عليه علما فعليا او حود جميع  
الموجودات الواقعة في سلسلة البرائية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية  
اي كان علم بذاته من حيث مصدر به للماول الاول علما فعليا سيبا لوجوده  
وعلمه الحضورى بالماول الاول من حيث مصدر به للماول الثاني سيبا لوجوده  
وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة ابدائية فكان وجود تلك المعاولات  
مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضور بابها  
مرتبا على ذلك العلم البسيط ولم نجد في تلك المرتبة الا الاضافات ونجدد الاضافات  
لا يحل بوحدايته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدائية ولا شك في اضافة بها  
ثم ان مراتب العلم لتفصيلي اربع الاولى ما يهر عنه في الشرية باقلم والثور  
والاعقل وعند الصوفية بالاعقل الكل وعند الحكماء بالمقول فاعلم الذي هو اول  
المخارقات حاضره بذاته مع ما هو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم  
تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى  
باقي المراتب والثانية ما يهر عنه في الشرية بالالوح المحفوظ وعند الصوفية  
بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفس الزاكية المجردة فالالوح المحفوظ  
حاضره بذاته مع ما يتنفس فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب  
تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المراتبين فوقه والثلثة كتاب المحر  
والاثبات وهي القوى الجسمية التي يتنفس فيها صور الجزئيات المادية  
وهي المنظمة في الاجسام العاوية والسفلية فهذه اقوى مع ما فيها حاضرة  
عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العاوية والسفلية  
واحو لها فانها حاضرة بذاتها عند تعالى في مرتبة الوجود فهي علوم  
باعتبار وعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانه جميعا علوم  
ومعلومات باعتبار ينتهى لمختصا (قوله فالمختص لهم ان يتجسروا الى آخره)  
يعني اذا بطل ما قيل من حديث الانظار ولم يجوزوا فيم الصورة العلمية  
بذاته تعالى ولا مثل الافلاطونية ولا ما لبدء بعض المتأخرين فلا يختص لهم

تَقَبَّلَ الْإِيجَادَ بِأَلَكٍ مَدَّ تَحْتَ الْإِيجَادِ الْفَلَكَ الْأَوَّلَ وَأَمَّا جَمَلُهُ ٣٢٢ ٤ الْأَجْسَامُ وَالْجِسْمَانِيَّتُ حَاضِرَةٌ بِذَوَاتِهَا

عن السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء سوى ان يلجئوا الى ما قدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجى علم ما حضور بقا اعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه ايضا بان الایجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد ما ذكرنا في جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد <sup>هذه</sup> اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتساوى المعلومات والمقدورات او بطلان البرهان المعتمد عند الكل العمدية في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم اتصال العلم بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وكالاتياف على المذهب الاصح في العلم من انه صورة لاضافة او انفصال واما ما ابداه بعض المتأخرين فهو مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده الخاص عما اورده على حديث الانطواء من النقص والابطال ونحوه عليهم امور الاول ان الانجاء الى ما تقدم ليكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلومات المعقولة بذواتها علوم تفصيلية عندهم ويراد الشارح عليهم في العلم الاجمالى الثانى لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لاعتنا لزوم حدوث علم الواجب في النقص الاول مع انه يلزوم احدهما ولا عن النقص الثانى يلزوم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد الشارح على الثانى فقط كما عرفت الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما التجا وبالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما الرابع ان تخلص ما قيل يناسى في غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من الانجاء الى ما ذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثانى كما انه لا بد من الانجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا فان قلت الى آخره في الموضوعين كما اشرنا ثم يتوفيق الله نقول لهم مخلص عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه اهل الشرح من ان ليس العلم بالشيء بمحصول نفسه في الذهن بل بمحصول شبحه ومثاله الخالفه في الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ وسبب الانكشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما في الواقع الا يرى ان الصورة المرشمة في المرأة مع كونها عرضا فانما بالمرأة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر المرتنى على الناظر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة

تحت الواجب فبنى على فاهمه من كلام الشيخ من ان المتغيرات والمادات معلومة له تعالى بالعلم الحضورى الجزئى لا بطريق الاحساس والتخيل بل بطريق آخر خال عن لزوم التغبر والالة الجسمانية ولا يخفى انه على هذا لا حاجة الى انتقاش المتغيرات والمادات في القوى المنطبعة الا ان يقال ليس الانتقاش الاحتياج الایجاد لصحة الایجاد عن رأى كل من محصر بل لتعميم العلم من الضمائر والظواهر فحينئذ يدفع الاراد بالفلك الاول ايضا والحاصل ان مراد العلم التفصيلى عند الحكماء اربع الاول العقول مع ما فيها من الصور الثابتة النفوس الفلكية مع ما فيها من الصور الثلاثة الضمائر العلوية والسفلية مع ٢

ولا يجانس علم المخوقات ومفاتها فبعد تسليم ماهو التعقيب من ان العلم بالشي  
 يحصل نفسه في الذهن اى الإدراك او آتاه لا يحصل مثله فيه في علم جميع  
 المخوقات لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون بين ذاته  
 تعالى وجميع ماورائه واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون  
 ذاته تعالى مبدأ الانكشاف لجميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما في الماهية  
 والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالماولات بالذات والتفارب بالاعتبار كما  
 ان العلم بنفس المثل عين العلم بذى المثال بالذات والتفارب بالاعتبار عند اهل الشيع  
 ولما لم يكن علمه تعالى بالماولات يحصل صورها عليه في ذاته تعالى بل بحضور  
 الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته  
 لاحصولها كما او منا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد  
 الحكماء كما دل عليه كلت جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء  
 احد المتباينين على الآخر ولا قيام صور الماولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان  
 العلم بها علما حضوريا هو عين الماولات او حصولها هو صورها القائمة بذاته  
 تعالى فانه في علم الواجب الغير المجانس لاهل المخوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم  
 باحد المتضامين عين العلم بالآخر في علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن في علم  
 المخاق وهو علم الاجال السام للكل المسمى عندهم بالماينة الازلية وبفس  
 الامر فلي هذا الحاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخافا لاصولهم  
 كما لزمه الشيخ ولا الى قيامها في القول بالنسبة الى علم الواجب كما لزمه الطوسي  
 بل انما قيامها بهم لاجل علوهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النواة  
 على الشجرة ولا في الجواب البني عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجال المتضمن  
 لاهل كل ماوراء ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا ومختصا  
 في تفصيل علمه الاجسالى بالابحار ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حل  
 مراد بعض الافاضل فيما نقلنا عن رسالته على ذلك الا ان كلامه قاصر  
 عن افادته فتأمل (قوله هذا ما رأيناه ذكره في هذا المقام) اى في مقام تعقيب علمه  
 تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فتأني من بعد اعلم ان الدهر به زعموا  
 ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضى التفارب  
 بين العالم والمعلوم ولو اعتبرا ولا تبار في الواحد الحقيقى وعلم انفس بذاتها  
 لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم شيئا  
 والا كان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العلم عالما به والعلم به

ما فيها من الصور  
 الراية انطواءها  
 الماوية والسلفية  
 من الاجسام مع ما فيها  
 من العوارض والصفات  
 شد

قوله وبفس الامر  
 فلا يرد عليه ماورد  
 على من جعل نفس الامر  
 عبارة عن علم العقل  
 الغفال من تأخر نفس  
 الامر عن علم الواجب  
 وسائر العقول وقوله  
 بالنسبة الى علم الواجب  
 يعنى لا يرد ماورد على  
 الطوسي من احتياج  
 الواجب في علمه الى  
 بعض الممكنات  
 والحاصل حسن هذا  
 التوجيه لا يخفى على  
 المتأمل كما قال الشاعر  
 يزيدك وجهه حسنا  
 اذا ما زنه نظرا  
 شد

يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع  
كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار  
تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي واوسلم ان العلم نسبة واضافة محضة  
فيكتفيها التغاير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعوامية وكلا  
الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مراده من التغاير الاعتباري  
ما يحتج به الوهم كاذب اغوال كما اشار الشيخ بل ما هو متحقق في نفس الامر  
والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم ان لا يكون الواجب تعالى  
عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق  
كلام الشارح الى هنا علم الواجب بذاته حضوري وبغيره حصولي عند  
اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه  
بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده  
فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجالية منطقية على العلم بذاته  
وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته  
علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما  
اقتضى العلم الاجالي بجميع ماسواه وذلك العلم الاجالي هو الصورة الواحدة  
الاجالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما  
بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتي ابراده على نفسه فيما يلزم من كلامه وعلى  
الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما  
ورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب  
عما ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما متعها المتكلمون ولذا  
لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعاق لان ما يفتته  
من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجالية للممكنات وهي علم  
بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فان  
قلت علم الواجب) اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء  
والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع  
فالوكان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه واللازم  
باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرّد  
بذاته لا يكون الا حضوريا وهذه مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا  
لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلي نعم



لا يفسر ذلك الجواب للتكلمين الذين للوجود المذهني والعلوي وذا احتجوا  
 بعد تسليم كون العلم نسبة الى الاتجاه المعتبر في الاعتباري كما عرفت في ايراد  
 هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة ولى  
 ان المصنف قد صدددهما بقوله عالم بجميع المادومات (قوله وانه باعتباري)  
 يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المادومة  
 الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المادومة الاعتبارية فلا يلزم مسلم  
 لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب علما بدنه باعتبار قيد  
 في احد جانبي العالم والمادوم او في كليهما لحصول المادومة الاعتبارية في الكل  
 جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد  
 الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لا يدفع الاراد  
 المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بذات  
 ولا باعتبار و اعلم ان رد هذا الجواب بمحتمل للرد بان يقل ذلك الجواب فاسد  
 مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك  
 الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يتغير قيد اصلا (قوله وسببراهم  
 انية الى آخره) يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لا نسلم ان حضور اشئ  
 عند نفسه يستلزم المادومة ولو اعتبارا وانما يستلزمه او كان الحضور في علم  
 الحضورى على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة فائده بان ذات العالم  
 حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذي  
 هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سلبية فائده بان ذاته ليست بغيبة  
 عن ذاته فلا يستلزم التفرع اصلا كقولهم هو واحد حقيقى لانه يرفيه لا بذات  
 ولا باعتبار نسبة ايضا ومطابق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضى  
 الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضى المادومة ولو اعتبرية فبهذا  
 السند ثبت الاستلزام المنوع من غير حاجة الى دلائل آخر في دفع لمع المذكور  
 (قوله قلت عدم الغيبة الى آخره) تصحیح للجواب الثانى من الجوابين لمردودين  
 بان عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي ايجابية لان كون الشئ غالبا عن شئ آخر  
 نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفي النسبة التوقف تمهده في رافع على  
 الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انقضاء النسبة المنفية مع بقائه طرفين كما  
 في قولنا صفة النفس ليست غالبة عنها وزيد ليس بابن هذا غرس وقد يتحقق  
 بانقضاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغيبة عن ذاتها وزيد ليس

باب نفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنية  
وقد تحقق بانتفاءها معها كما في قولنا لا يمكن العناق في جبل من ياقوت ونظيره  
السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول بانتفاء احدهما  
او كليهما كقولنا زيد ليس بعمر واجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس  
باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السالبة ايضا تقتضي الطرفين  
المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيها في التصور لا في الواقع والكلام هنا  
في التغاير في الواقع وواستلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار  
لم يصح قولهم ليس لوجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حتى  
لا تعدد ولا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوا يابان  
يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات  
بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقيق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق  
النسبة الايجابية بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض  
عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب اننا لانسلم ان الحضور  
بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في الواقع وقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب  
بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة ~~ولا اشتغال~~ بما لا يعنى الاشتغال ان يقول لكن  
العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته  
حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حضوريا  
يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور او لا فالصواب الاشتغال  
يمنع توقف تحقيق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعالم مستندا بمواز  
ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لا مقدما  
موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كان السؤال بالمدلول عما اشتهر هنا من كون العلم  
نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه الى آخره اشارة الى ان تسميته بالحضورى  
لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشارة الشارح الى تسميته  
بالحضورى لا لتوجب توقفه على التغاير بل واز ان يكون الحضور بمعنى نفي الغيبة  
التغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى  
ان تسميته بالحضورى لا توجب كما اشارة الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم  
ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التي لا وجود لها في الواقع كما تقدم فيكون جوابا  
عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله  
في السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب

(قوله) وايضا لا محذور في ان يكون الى آخره) نصيب للجواب الاول بان يقال ان  
 اريد التمايز الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فلا يستلزم  
 ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري قائم بذاته على  
 فلا يستلزم - لم يكن بطلان اللازم منوع اذ لما جاز توقف علمه بدنه و غيره على  
 صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعة فبعد ان توقف علمه بذاته من حيث  
 هي هي على وصفه الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك وصف  
 مذهب في الوجود الخارجي مع الذات من حيث هي هي بحيث لا يتعارض في ذلك  
 الوجود بين الذات من حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف ذات من حيث  
 هي مع الصفة الحقيقية فانه ما موجود ان متمايز ان في الوجود الخارجي  
 ولاشارة الى مذهب الاشاعة ليكون سنداً قوياً بهذا المنع كما شئنا ان نذكر  
 اعتبار القيد في جانب العلم والافيد اعتبار القيد في احد الجانبين بدفع المحذور  
 ويصح كون الذات من حيث هي هي عالماً بالذات مع ذلك القيد ايضاً وحصر  
 الكلمات الممكنة له تعالى في بعضها فطعي البطلان وما قبل لم يحتر اعتباراً في جانب  
 الماوم فانه يستلزم عدم ماومية الذات من حيث هي فيلزم الجهل بالانية له  
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً توهم فاسد لانه مشترك الوجود بين الاعتبارين  
 اذ على تقدير اعتباره في جانب العلم يلزم عدم ماومية الذات مع ذلك قيد  
 لعدم التمايز لبالذات ولا باعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد ماوماً للذات  
 مع قيد آخر فقد اعتبر القيد في جانب الماوم ايضاً فالحق ان مراد استسراح  
 ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العلم في خصوصية العلم بالذات  
 من حيث هي هي لافي العلم بالذات مطافاً فيكون الذات من حيث هي عالماً  
 بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالماً بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور  
 لا يقال لكن اني العلم بالذات من حيث هي متغير اعتبار قيد في شيء من الجانبين  
 لاننا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف على التمايز فيتبع العلم بذاته  
 في هذه الصورة ولا بأس في عدم حصول العلم المتبع له تعالى بعد ان كانت الذات  
 من حيث هي ماوماً بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتشابهة اذ باعتر كل  
 ماوم يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل في الازل فظهر ان السؤل  
 ان قرر يلزم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جواباً يمنع بطلان الانحصار  
 وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على اوحدة  
 الحقيقة وهذا الجواب مبني على انها فيكون جواباً من طرف نفسه

ادأحصرت كما  
 سن

على مذهب المتكلمين لامن طرف الحكماء (قال المصنف قادر على جميع الممكنات)  
الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كفى قوله تعالى على كل شئ قدير لا بمعنى الكل  
الجموعى فانه غير متامهى الاحاد وجوده محال لا يتعاق به القدرة كسائر المنهات  
ولذا خصت بالممكنات و اشار بالممكنات الى ان الشئ فى الآلة بمعنى الموجود  
كاهو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شأنه الوجود سواء وجد بالفعل او لا  
واما الواجب الوجود فاستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا اشارة فى كلامه  
الى استثناء الصفات الا ان يقال هى ليست من الممكنات عند المصنف حيث  
جعلها لاهين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص  
مراد الاشاعرة من الوجود بما يقع عليه الابداع الاختيارى و يؤيده ما ذكره  
البضاوى فى تفسير الآية المذكورة حيث حمل الشئ على معنى المشئ اى من  
شأنه ان يتعلق به المشئ لم يرجع الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما  
المعتزلة القائلون بان الشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد  
اختلفوا الى تقييد الشئ بالمكن ليجزى الواجب والمتنع بالذات و اشار البضاوى  
هناك الى ان الآية دالة على ان كل شئ مقدور مادام شيئا ولذا قال فيه  
دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدور ان انتهى يعنى  
ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى امر الابداع صادر عن الواجب بالاختيار  
لا بالاجاب كازعمه الحكماء و بقاء ذلك الوجود واستمراره مدة محظفه عن الزوال  
هو بتأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالاجاب كازعموه ايضا لا يقال ليس التأثير  
فى الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول ليس بقاء ذلك فى تلك المدة  
بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان  
كتحصيلا الحاصل فظهر انه كالمحصل الوجود فى ان الحدوث بالتأثير فكذا  
استمراره بالتأثير لكن لبتأثير جديد مستأنف يلزم تحصيلا الحاصل وان يكون  
بقا الجوهر بتجدد الامثال كالاغراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح  
الوجود على عدمه وهذا المعنى الثانى لا يقتضى المسبوقية بعدم كفى تأثير الذات  
فى الصفات القديمة وانما يقتضيهما التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين  
ففى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات  
مادامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقاءها ( قوله بانفساق  
المتكلمين والحكماء ) الباء متعاقفة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ما اراده  
المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق

دلالة الشئ بمعنى الشئ

س

خارجي ان الله  
تعلق بحكمه

لعباد  
الملائكة ومع  
الله

او الذي يظهر بقوله  
بالمعنى لا يتم شرعا  
لقدرة بالمعنى  
هو الحق

بالنسبة للعمر

بالمعنى الفرعيين ولعل المراد من المتكلمين المتقدمين كالاشاعرة والافاضة  
 وابو القاسم وثابو وهما الجذبة متافوا فيه كما في اواقف وامام وقع فيه من  
 ان الفلاسفة ايضا من المتخالفين واو في القدرة بالمعنى الاعم فبني على ما هو المشهور  
 من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيق لم يصدر عنه الا واحد الذي هو الماثل  
 الاول والشارح قادح فيه بان لكل صفة عنه له بشرط في تحقيق مذهبهم كما  
 سبق ولا قدح فيه قال بلان في هذا الحكم عند المصنف انوا صل لقدرة ونفوا  
 شمولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشمولها عند الشارح انوا قدرة  
 بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها (قوله صحة فعل  
 او التزك قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوع في الخاص اي  
 ان لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والتزك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج  
 ضروري له اي بالنسبة الى الفاعل وان يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون  
 وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بحساب الفعل متافيا لكون  
 الواجب تعالى مختارا فيد على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا  
 الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب  
 الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتام  
 الامكان الاستعدادي في الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة به بحده ويكون  
 متافيا لاختيار العبد على مذهب الانتمري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل  
 العبد وان لم يكن ضروريا في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد  
 وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامكوه فانه ليس بمختار  
 في عدم قتله ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو  
 الامساك الضروري في حقه وان لم يكن ضروريا في حق الممسكين نعم ان كان  
 الامساك طباط نفسه لم يكن ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله  
 ولذا كان العبد مختارا في فعله وتركه بهذا المعنى عند المنزلية مع كون جمع  
 افعال العباد مختارفة له تعالى عندهم لانهم لما اتوا بالله بد كتابا صادرا منه لا  
 من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية  
 وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجنب مشروطا بذلك لكسب عندهم كان  
 العبد كمن امكوه بصب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المنبر في القدرة  
 بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولا امر خارج ضروري له لا تنفذ مطابق  
 الوجوب ولو كان لامر خارج غير ضروري له والالم يصدق التمر يف على اختيار

الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولاعلى اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولاعلى اختيار من امسكوه بطلب نفسه في ترك فعله ولاعلى اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كالرسال الرسل على مذهب المعتزلة الغائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم يحدث العالم والتنازع بيننا وبينهم في انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا وكذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العلم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة للكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون بترك ما يوجب (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره) الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين قال في شرح المواقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفرض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم ولكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة وبفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولا بفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الآخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوه الطبايع قادرة في لوازمها الطبيعية كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق والجسم في التحير وكذا كل طبيعة في عدم كونها طابعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل وعدم الفعل بواسطة مشيئته وجودا وعدمه واجبا للطبايع لوازمها باقتضاء ذواتها بلا توسط مشيئة اذ لا مشهور ولا مشيئة لها فاتوا بهذا التعريف واحتاجوا

الى زيادة المشية فلما قصدوا هذا الفرق لجاءوا الصبايح فادركوا في او زوها  
وايضاً لما احتاجوا الى زيادة المشية بل فاهوا ممكن اقل او عدم اقل  
بالتدريج ان يحمل الامكان على الامكان العام المجامع لا وجوب الذاتي ايندرج  
فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات ما عمل  
او لا مخرج ضروري له او غير ضروري فراهم من هذا تعريف كونهما  
بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل ويترب فعله وعدم فعله على  
مشية وجود او عدمه سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لا مخرج ضروري له  
كوجود المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او لم يجب لذات الفعل  
ولا لا مخرج ضروري فيخرج ايجاب الطبايع او ازمتها بالمشية كما يخرج ايجاب  
ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح في حاشية  
التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية  
لعدم كفاية الذات في الاجباد وسائر ما يرتب على الصفات او كانت الارادة مثلاً  
صادرة عن الذات بالايجاب المبني في ارادة اخرى هي زائدة ايضا لزم الدور  
او التسايل السحيلان قطعا وايضاً لما في المشية بالصفات ازلا وابد لا يستلزم  
التماق وقد صدرت عن الذات ازلا وابد بفضل الشرطية لذاتية في حقه تعالى  
بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب العباد افعالهم لا مخرج  
ضروري على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على  
مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية في افعال  
العباد فبقي في التعريف ايجاب الواجب تعالى في فعله او عدم فعله على مذهب  
الحكماء وايجاب العباد في احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيارية في صحة  
الفعل والتترك لتوسط المشية في الكل فيكون هذا المعنى منقسم الى قسمين احدهما  
ما لا يكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لا مخرج  
ضروري وهو الذي اثبته الحكماء للواجب تعالى واثبتهم ما لا يكون واجبا  
للاذات الفاعل ولا مخرج ضروري وان وجب لا مخرج غير ضروري  
وهو الذي اثبته المتكلمون له تعالى وللإشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة  
للفاعل اختاروا عبارة التترك وان المعنى المشترك لعدم قد يستلزم على ضرورة  
للفاعل في ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من التترك وبهذا  
البان اندفع ما يمكن ان يقال ان احاط الشرطية في تعريفه على ان ينفذين  
لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جانبي الفعل وعدم الفعل لان

قوله وايضاً احتاجوا  
الى آخره وايضاً لم  
يصح ما اشار اليه  
المصنف في الموافف  
من ان الحكماء يتخللون لنا  
في شمول القدرة بالمعنى  
الاعم بناء على قواهم  
الواحد لا يصدر عنه  
الا واحد اذ غاية الامر  
الامتساع الذاتي  
اصدور منه مدد عنه  
نجد

احدى الشرطيتين لاتصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لانفاقه  
خاصة لان صدقها بصدق طر فيها ولا عامة لان صدقها بصدق التالى  
كما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة الى  
المستعد اتام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد اتام  
عندهم وان حملنا على الازومتين الكلبيين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس  
العبد كالمشأء فعل وان حملنا على الازومتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبايع  
افعالها اذ بين كل شئين غير متنافيين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة  
الاجتماع مع المقدم واقله ان يقال لو شاءت النار ان تفعل حرارتها واراد  
الواجب تعالى فعلها ايها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب  
تعالى عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل وحاصل الاندفاع اننا نختار الاخير كما هو  
المناسب ليكون كلمة ان للاهمال والهملة في قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف  
حينئذ على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان الحية المذكورة في التعريف  
كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لا يقال ايجاب الطبايع خارج بقيد الفاعل  
اذما لاشعور ولا مشية له لا يكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا منازع فيه بين  
الفرقيين واطاق الحكماء عليها الفاعل وابده المحقق الطوسى بما نقل عن  
بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بايديكم ما يفعل بايديكم فاتفق  
المتكلمين معهم في هذا المعنى الاعم مبنى على اطلاق فهم الفاعل على الموجب  
والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية بوجوب استدراك الحية اذ ليست  
الا للفرق بين الايجابيين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه  
الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد القسم  
الخاص المقابل للمعنى الاخص المتبرع عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص  
وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع  
الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم  
ال اخرى دائم الوقوع في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضمنية وبان الشرطيتين  
في كلامه لزوميتان كليتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم  
كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشتركة على كل حال  
ولو خرج ايجاب الطبايع بقيد الفاعل كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق معنيا  
القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم في سلك الاعتبار (قوله وصدق  
الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم الوقوع بان يقال فعلى هذا  
لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق

آخره فيردا زعمه  
الكلبي لمن ابن كل  
شئين حتى النقيضين  
لزوما جزئيا بربها  
من الشكل الثالث بان  
يقال كلما تحققت  
النقيضان تحققت احدهما  
وكما تحققت النقيضان  
تحققت الاخر يتجانه  
قد يكون اذا تحققت  
احد النقيضين تحققت  
الاخر وانما خير بما  
فيه لانه ان قيد التالى  
فيهما بقيد في ضمنهما  
فاللازم هو انه قد يكون  
اذا تحققت احدى ضمن  
مجموعهما تحققت  
الاخر في ضمن  
مجموعهما ايضا  
باعتبار ولا تريب  
لان النقيضين شئان  
بافتراقهما كما انهما  
شئان باعتبار اجتماع  
عهما فلا يثبت المدعى  
وان قيد بقيد وحده  
اى مفردا عن الآخر  
فالقد متان كاذبتان  
وانما بقيد بقيد  
اصلا فان ارد بهما  
انهما



التمر يف على اختياره. بل فيه وانما يصدق او صدق كلنا الشرطيتين. في حقه  
 تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر في التمر يف لان عطف احدي الشرطيتين  
 على الاخرى باو او الواصلة تباو والفصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية  
 اللازمة لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولنا  
 ان كان زيد حمارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان  
 حيو. انما تصدق يصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيو. انما كما تقرر في محله  
 ( قوله ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره ) جواب عا. ووردته المتكلمون على  
 الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى  
 متناقض لان الايجاب يفي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع  
 تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك بالذات  
 الفاعل فغايبه ما لزمن من القول بالايجاب وهو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينا في  
 الاختيار الا يرى ان دوام الاغراض بسبب الغير الذي هو العلم بضرر الترك في  
 مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللإشارة الى انتهاء الوجوب الذاتي في ايجاب  
 الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك بوجوب الوجوب قال  
 الامام حجة الاسلام الاغراض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا  
 كما عرف الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظهر في الافعال الطبيعية  
 وقائل ان يقول فيه انظر لان حركة الجائنين عند الاغراض ليست حركة  
 طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقلة نحو المركز بل هي  
 حركة ارادية بتدبير الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند  
 قصد الغرض مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة والتحقيق  
 كون تلك الحركة ارادية شرطا وكون الغرض عاقلا وقت لغز الان يحمل  
 مراده على ان تعلق الارادة بالاغراض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر  
 الترك لامن حيث هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد  
 اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص العاقل وليس  
 هو بمختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجهة للاغراض لامر خارج ضروري له  
 فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعا نعم يجيء على اشارح  
 وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد في مثال الابرة لان الاغراض يمكن  
 الانفكاك عن ذات الغرض لان ما بوجه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له  
 ايس شي. منهم من ذلله ولا يلزم ذاته وهذا احتج الى قولهم مادام عاقلا

٩ صادقتان مطبقا  
 سواء كان كذا في حقيقة  
 في ضمن المقيد الاول  
 او في ضمن المقيد الثاني  
 فكذلك هما كاذبتان  
 وان اراد انهما  
 صادقتان فيما اذا  
 تحقق التالي في ضمن  
 المقيد الاول فقط  
 فيقول النتيجة الى نتيجة  
 الاول فلا تقرب  
 ايضا بخلاف ما اذا  
 لم يكن المقدم والتالي  
 متفادين لان مجامعة  
 التالي مع المقدم يكون  
 من الاوضاع الممكنة  
 الاجتماع مع المقدم  
 فهو بشرط ذلك  
 الاجتماع يستلزم كذا  
 فقد ظهر دليل آخر  
 على ما ذكرناه في  
 الاصل شد

بخلاف الجود والفيض الذي هو فعل الواجب اللازم للمشيئة والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشيئة والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لاصفة زائدة لاحقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلوم الاول والذم يكن ذات الواجب صلة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبه فيلزم ان يكون ايجاد المعلوم لازما لذات الواجب بلا توسط شيء اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للذات لازمه ايضا فلا يمكن تفكك الفعل عن الذات بوجه فيؤول الكل الى الایجاب الذاتي بحيث بوجب الجبر عن الطرف الاخر فلا اختيار اصلا فالخلق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان نستروا بعبارة تدل على الاختيار كمسارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا في الكناية عن عدم الشيء بكسب الاشعري واللايق بالضرار بين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما في مثال الابرة والقتل فعدم التنازع صحيح ولا يؤيد المطالب وان اراد مطلق الغير ولو كان عين ذات الفاعل اولازم ذاته فذلك غير صحيح قطعاً فيما كان عين الذات اولازمه فان ما له الى محض الایجاب الذات المتناهي للاختيار كما اشار اليه الامام الرازي ولا يتدفع بما ذكره الطوسي مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لا يمكن انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا ( قوله فما ظنك بمن يكون عمله ) اي عمله بضرر الترك عين ذاته لازمة على ذاته كالفهم والحواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبني على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء ( قوله فهو قادر الى آخره ) اي اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المص من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ثابت بادلة ثلاثة مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقوب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولاً ثم باثبات شموله اذ كان هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله فكذا هناك من ينكر اصل القدرة بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها وهو فرق عديدة كافي المواقف وما قيل لم يتعرض ادليل اصل القدرة كما تعرض

دليل اصل العلم في بحث العلم اما لكونه متفعا عليه كما اشار اليه آية واما  
 للاكتفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث الما قبل دليل  
 على قادية العلة اذا لايجاب يقتضي القدم انتهى فخل من وجوده اما اول فلا  
 اصل القدرة المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكل في اثبت القدرة  
 بالمعنى الاخص والحكمة انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شواها  
 واما انما يفلان الثبوت في ضمن حدوث العلم على تقدير عدمه مشترك بين لاصين  
 لامتناع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمني في رد المنكر  
 يكفي في اصل العلم ايضا والا فلا يكفي في اصل القدرة ايضا واما انك فلا ثبوت اصل  
 القدرة بحدوث العالم انما يثبت استناد حادث مالىة له الى ابتداء من غير  
 واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا بطلان مطابق التسلسل اغاية ذلك  
 وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث مالىة له الى  
 ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار  
 فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدلل المتكلمون على اصل اقدرة بهذا المعنى  
 بما اشار اليه المصنف في المواقف من ان الواجب تعالى لو كان موجبا  
 في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لوقف صدور منه على شرط  
 حادث وتنفل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط الحادثة متساقية  
 او مجمعة وكلاهما محال وورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب  
 اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز  
 ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه  
 الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالمركة  
 الدوربة الواسطة بينهما عند الحكماء والنسفي بطلان مطابق التسلسل هو  
 توسط الحركة لمرمدي لا توسط هذه الواسطة وما اشار اليه المحقق الطوسي  
 في البحر يد حيث قال وجود العالم بهدده بنى الايجاب والواسطة غيره وقوله  
 من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم انتهاء تلك الواسطة اذ على هذا  
 يكون تلك الواسطة حادثة ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون  
 حادثة بل قد بما فتدرده اشار الجدي بانه انما يثبت بما ذكره فيما سبق  
 حدوث جميع ما سواه تعالى وليس كذلك وان ثبت حدوث الاجسام وعوارضها  
 ولم يثبت عنه امتناع الجواهر المجردة فعينئذ يجوز ان يكون تلك الواسطة  
 جوهر مجردا قد بما ولذا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يثبت  
 باحد الطرفين القول حدوث ما سوى الله تعالى وصفه مع امتناع قيام

قوله ولا يمتنع الخ وما اشار اليه الشارح المحقق من ان لا يثبت في ٣٣٦ بحديث ماسوى الله تعالى وصفاته

مسالك مسالك الامكا  
الشامل لحدوث الكل  
جسمه اوجوهه  
مجردا ومسالك خاص  
بحدوث الاجسام مع  
فى المجردات وبكل  
من المسالكين يثبت اثبات  
اصل القدرة ههنا  
لا يجرى فى كلام  
الشارح ههنا فانه  
لم يثبت الحدوث بشئ  
من المسالكين بل بابطال  
مطلق التسلسل فقط  
وانما يجرى فى كلام  
المصنف فى المواقف  
حيث اثبت حدوث  
الكل بكل من المسالكين  
قبل بحث الالهيات  
ثم اثبت فيها اصل  
القدرة وشمولها على  
ان الشارح ليس ممن  
اقام دليلا على امتناع  
المجردات فلا يجرى  
المسالك الثانى هنا وما  
المسالك الاول فلا  
يجرى لاهنا ولا فى  
المواقف لانه موقوف  
على كون الواجب  
قادرا مختارا فلو بين  
اصل القدرة به كان  
دورا كما لا يخفى سند

حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثانى ان يبين فى الحادث اليومى انه  
لا يستند الى حلول مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحر كدائمة ولا يمتنع ههنا  
الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخضم يعنى الحكماء موافق لنا فى نفي تلك  
الواسطة وانت خير بان ليس الغرض من علم الكلام ازام الخضم فقط بل  
تحصيل اليقين او لا يمتنع الا لزام فلا بد من الالتجاء ههنا الى الدلالة السمعية وستعرف  
(قوله لان مقتضى للقدرة هو الذات) لو جوب استناد صفاته تعالى الى  
ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان  
المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته  
فى البعض ثبت الكل كذا فى المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعة على  
شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبني على ما ذهب  
اليه اهل الحق من ان الممدوم ليس بشئ وانما هو نفي محض لامتناع فيه اصلا  
ولا تخصيص وان الممدوم لامادة له ولا صورة خلافا للمتميزة فى الاول وللحكماء  
فى الثانى فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية  
بعض الممدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعاقب القدرة به وبناء على الثانى  
ان يقال يجوز ان تستمد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون  
نسبة الذات الى جميع مآتمه من الممكنات على السواء كبرودة النار وابداد  
ماسوى الممتنع بالذات وقيل لا يمتنع الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من تجانس  
الاجسام لتزكيتها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاص بعضها  
ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تحالفها جاز ان يكون ذلك  
الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كابد البرودة فى النار  
وليس بشئ لانه يتدرج فى استمداد المادة لان مراد المصنف من المادة والصورة  
اعم من موضوع الاعراض الالهوى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه  
محمول على التمثيل فان ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن  
آخرو لو كان ذلك الممكن جوهر مجردا يمتنع تركه من الجواهر الفردة وبهذا  
البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان  
ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف  
فى امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتغير الممدومات  
الممكنة ولما بطل عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى  
المشترك نعم رد عليه ابحاث الاول انه ان اراد ان الذات تقتضى القدرة  
بالمعنى الاخص فمتنوع وكيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بل معنى

(الاعم)

وفى بعض النسخ انه ان الذى تقتضى . . . بالمعنى الاعم فلم يغير فيه  
وانما يريد منها تقتضى بمعنى الاختصاص فثبت كذا ثابت الخ

قوله بناء على ان المحصم

الى آخره لا ينفى  
ان المحصم في اصل  
القدرة هو الحكمة  
واما المحصم في شمول  
القدرة متاخر في عديد  
من جملة المصنوعين  
القائلون بان فاعل  
الحوادث في عالمهاذا

هو الكواكب لا الواجب

فاعل فاعظاها انهم

افتوا تلك الواسطة

وهي الكواكب وان

لم يثبت اياها النظام

وابو القاسم وتابعهما

والجالية من المعتزلة

الا ان يقال المصنوعون

قائلون بمحدوث العالم

ولذا لم يجهلهم المصنف

من المخالفين في اصل

القدرة بل من المخالفين

في شمولها وفيه انه

جعل الفلاسفة منهم

ايضا بناء على قولهم

الواحد لا يصدر عنه

الا الواحد فاعظاها

ان المصنفين كذلك

لا يمتنع

قوله الذي اى وقت

الاعم والجواب ان هذا الدليل مبني على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص  
بمحدوث العالم بناء على ان المحصم بمن وافق في نفي الواسطة المذكورة فاعظاها  
التي اقتضتها الذات لا تكون الا بالمعنى الاخص واذا قال فاعظاها ثبوت قدرته في البعض  
الحق الثاني ما اشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان  
ان يوجد بايجاد فاعل مالماله سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا  
انما يصحح المقدور به بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لا تقتضي  
القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب اعمالا قادرا على جميع الممكنات بالمعنى  
الاخص وان كان المقدور به المستحص بالامكان هي المقدور به بالمعنى الاعم الثالث  
انه لو كان لامكان الذاتي مصححا لمقدور به فلكانت صفات الواجب اعمالا مقدورة  
ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ  
الواجب بمعنى الواجب بالغير واللازم بحول والجواب قد سبق من الشارح  
انه لا بأس في القول بعدم زيادة الصفات فاعظاها هذا القول لا اشكال ان لا يكون  
الصفات من جملة الممكنات حيث لا بل عين الذات واما على القول بالزيادة فاعظاها  
المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى  
عدم القدم كما في قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث  
ويؤيد ان مراد المصنف من الممكنات ما ليس بقديم وما قبل في دفعه ان المراد  
بالامكان المصحح هو الامكان الاخص الوافق على الخاص عن الوجوب قطعا وهو  
في اعداد الصفات لانها واجبة بالتدبير باقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاق الشارح  
الممكن على الصفات في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المناقاة الظاهرة  
فاسد في نفسه لانه مستلزم لبعض المقدور به زمان الاستقبال كقدور به بقاء  
الممكن حال الحدوث ومقدور به ايجده الاكفى حال العدم اذا لم يكن الخاص  
الخاص عن مطابق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالي لان كلاما من الوجود  
والعدم المحققين بالفعل واجبه بانه مع ان العدم الحاصل للمدوم الممكن مقدور  
حال العدم كما ان وجوده الاتي مقدور حال العدم والوجود الحاصل للحدث  
ان الحدوث مقدور في ذلك الان كما ان وجوده في بقاءه من الزمنية مقدور في ذلك  
الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن الباقي في كل ان من آيات بقاءه مقدور  
في ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوي ولدا حكما وان المراد من الامكان  
المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت لا شبهة في ان ايجده الممكن افادة وجود  
بإزالة العدم والاعدام الممكن عدم افادة وجود في الزمان ثانيا للوجود لا افادة

الوجود للوجود ولا ازالة الوجود الحاصل في الزمان الاول لانهم لا يحالان  
 فالصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا  
 بقولهم ان الصحيح للمقدورية هو الامكان الذاتي ان تعاقب القدرة بشرط الامكان  
 الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان الذاتي مادامت ممكنات ذاتية لظهور  
 رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد  
 ان الامكان صحيح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة فان اراد انه صحيح  
 لمقدورية البعض فلا بد من التعرض باشتراك الامكان الصحيح بين الكل  
 وباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا في هذا الدليل والجواب  
 ان لا يلام الامكان محموله على العهد الخارجي اى الصحيح هو الامكان المذكور في ضمن  
 قوله قادر على جميع الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل مع انه يصرح  
 باشتراكه عقيب هذا الدليل في صدر الدليل الثاني بلا فصل ليكون وحده  
 دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمة دليل آخر في كلامه هنا ايجاز لطيف  
 واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فهو من قلم النسخ لانها  
 توجب استدراك مقدمات بعده الحاسم ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة  
 الصدور صفة اعتبارية لا تحتاج الى صحيح والجواب انه ظاهر الاندفاع  
 لان بعض الاعتبارات يترتب على البعض الاخر كالمقدورية والتأثيرية المتضايفين  
 المترتبين على نفس التأثير الذي هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية  
 بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما لكونها متلازمة مع الامكان الذاتي مستغنية  
 عن الصحيح فلا شبهة في ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج  
 الى صحيح لان الفاعل المعين بقدر على شئ دون شئ آخر بقدر عليه فاعل  
 آخر دون الاول فصحيح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما الصحيح  
 بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التي لا يتصور فوقها مرتبة اخرى  
 كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لحصول جميع الكمالات الممكنة  
 بالفعل بل بالضرورة فاتها هو الامكان الذاتي الشامل لماعد الوجوب والامتناع  
 الذاتيين اما مطلقا او مع قيد المحدث فلو قبل هذا الشئ مقدوره تعالى  
 لانه ممكن في ذاته كان دليلا لما (قوله فاذا ثبت قدرته في البعض الى آخره) تقرير  
 الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل  
 من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلما ثبت  
 قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة  
 فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلا يمكن انفكاكه عنه تعالى ليتصور كونه قادرا

التأثير الفاعل  
 الفاعل المتأثر  
 المتصور

في وقت دون وقت وصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك  
 بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المتعاضد والصحيح وانرفع الموانع يلزم  
 ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل وفيما  
 لا يزال على ايجادها في الاول وفيه لا يزال لامتناع استناد القديم الفاعل المتخربل  
 بمعنى انه تعالى قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء كان زمان  
 القدرة مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حالي حدوث والبقاء او قدما عليه  
 بناء على ان الامكان الذاتي الازل لا يبدى اعم من الامكان الاستقبالي او متأخرا عنه  
 ان امكن اعاده المردوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات ولا يتجده على هذا  
 الدليل وامثاله انه قياس فقهى لا يفيد اليقين لما سلفنا من ان الحكم بحكم البعض  
 على البعض الاخر قطعي فيما كان اشتراك الملة قطعا كالقياس الفقهى بمله  
 منصوصة (قوله ولان الامكان مشترك الى آخره) دليل آخر بان يقال لا شك  
 ان الامكان الذاتي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير  
 اليه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بآية الواجب فيكون قادرا  
 عليه وان لم يوجد ابدأ او بايجاد ما وجده الواجب او جوب انتهائه سلسلة الممكنات  
 اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه  
 ايضا لان الاقتدار على ايجاد ما وجده موجب الاقتدار عليه بالطريق الاول وانما  
 يوجد بل اوجد ذلك لغيره اصادره تعالى اذ المراد هنا اثبات شمول القدرة  
 لاثبات شمول الارادة والابجاد بافعال ولا يتجده عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا  
 على وجوده ولا يكون قادرا عليه لما منع مثل عدم الاستعدادات واخصاص بعض  
 المدومات بخصوصية مازفة عن تماق القدرة اذ كما ان الدليل الاول مبنى على  
 بطلان الاستعداد وتمايز المدومات فكذلك هذا الدليل ولا يتجده عليه ايضا ما قبل  
 يجوز ان يكون الواجب انه لا يختار في البعض وموجب في البعض اذ كان الدليل  
 الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب بطلان الواسطة السابقة بان يكون  
 له لم بجميع اجزائه حادث فكذلك هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل  
 اصل القدرة كما عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العلم بجميع اجزائه  
 حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا في شيء منها اذ اصادره عن افعال  
 الموجب القديم لا يكون الاقتدار او اما ما قبل يرد عليه انه ان اراد بقوله وقد ثبت  
 انه فاعل بالاختيار الخ اختباره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد اختياره  
 في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض وموجب في البعض الاخر

ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبني على حدوث العالم  
فصدور البعض بالاجباب يتناقى حدوثه لان المصادر بالاجباب يكون قديما  
لا يذوقه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لامن العالم فقطعي  
الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفات كان بالاجباب يلزم تسلسل  
المعدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدة  
وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالمبوة  
والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عائل كون  
الفاعل المختار صفة وانما يجوز كونه مجزوا او مجسما قائما بذاته كما لا يخفى (قوله ولان  
الحجز عن البعض الى آخره) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت  
قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى  
بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت  
انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقيقة المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة  
الى ما تركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ايس بشئ لان التطويل  
ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتي  
المشترك الصحيح اظهر من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون  
ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة  
اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلا وهذا دليل  
ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو  
لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا  
مبنى على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع كحديث  
الاستعداد وتغير المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطالب دليلا واحدا هو الاول  
لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الاثبات على بطلان حديث الاستعداد  
وتغير المعدومات يمكن هنا دليلا آخر ان (قوله مع ان التصوص الى آخره)  
يشعر بان التصوص اصلح هنا مؤيدة لادليله برأسه لما يأتي وما قيل (الفرق بين  
التأييد والاثبات في هذا الباب تحكم قد دفع بان ايس معنى تأييد الدليل العقلي  
بالسمعي ان الدليل العقلي انما يفيد العلم القطعي بالدليل السمعي والامام يكن العقلي  
دليلا على هذا المطالب بل معناه ان مراتب العلم القطعي متفاوتة والدليل العقلي  
بأنفاده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعي يفيد مرتبة اخرى فوقها وانما ادخا  
الدليل السمعي هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت

غيره فله حكمة

المعدلات للمعنى

بذلك يجامع

تقول سم

النسبة الى العقول

لا تقع المحقق

النسبة الى الجواهر

ويعتقدونها



المصادرة بما اعاده الدليل العقلي اذ غاية ما يلزم ان يتوقف العلم القطعي بمرئية  
عالية على العلم القطعي بمرئية دونها ولا يحدور فيه كالا يحدور في توقف اكتساب  
كنه الشيء على العلم به برسمه فالدليل السمي يصلح مؤيدا للدليل برأيه ولذا  
صح تأييد البراهين العقلية بالدلالة السمعية اذ تنبيه لانها مع تلك الأدلة تغيد زيادة  
اطمينان (قوله كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير) اذ القدرة في هذه الآية وغيرها  
من الآيات والاحايث هي بمعنى صحة الفعل والترك لا ما ذهب اليه الحكماء  
من القدرة المجردة للإيجاب والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا  
المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد  
محدث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب اقديم  
بدون شروط حادثة معدة غير متناهية واذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية  
معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل  
السنة وسائر المتكلمين ثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا تثل بافصل وايضا  
كون القدرة في الكتاب والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع الامة بل باجماع الملبيين  
فالقرضا ان الشيء في الآية يفهمه بعم الصفات القديمة فهي مستندة عقلا  
كذات الواجب تعالى وقد ثبت في الاصول ان الاستثناء عقلا او بكلام متصل  
لا يندرج في كون الدلالة على حكم الباقي قطعية فمن قال انما يصح الاستدلال  
بالآية المذكورة على هذا المطلب او كانت اقدرة فيها بمعنى صحة فعل والترك  
وذلك ممنوع كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفته القديمة بهذا المعنى  
مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد فضل عن سواء السبيل ولم يدر ما يلزم على  
تقدير حل القدرة على ما يجمع الاجحاب واما من قال في دفعه قد سبق من  
الشارح ان الامتناع بسبب القبول في الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات  
بسبب ان الخلو عنها نقص لا ينافي صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى  
المذكور فهو اصل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم  
موقوف على العلم والقدرة والادارة فالو كانت هذه الصفات مستندة الى لذات  
بالاختيار يلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون  
وجود الصفات لامر خارج ضروري لذات الواجب فلا يكون مختارا فيها بهذا  
المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم امدم ترتيبها على المشية وعدم صدق الشرطية  
التساوية في حق تعالى بالنسبة الى صفته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع  
الصفات على مذهب الاشاعرة وجهود المتكلمين ليس بالمحض الاجحاب

من خطه

يعني  
من انبأه المطلب بالليل  
رحمته

عند اولي الباب وبهذا البيان يثبت العلم القطعي بطلان احتمال الواسطة  
السابقة بالادلة السميعة على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة  
من المجردات واتضح اصل القدرة وشولها بجزم الاعتقادات واما ما يأتي  
منه من الاراد فترزّل الاوتاد (قوله قبل الاولى في هذا المطلب) معارضة لمبدأ  
الضماني المستفاد مما قبله ودليل المعارضة ما يستفاد من كلام القائل هو ان هذا  
المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السميعي هو العمد  
في اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السميعي انما يقيد الظن فهو خلاف التحقيق  
والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فانه بعدما اشار الى ضعف ادلة  
اصل القدرة مستندا بقواعد الفسافة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع  
والنصوص بان مرجع الادلة السميعة الى الكتب والسنة ودلالة المجزآت وهل  
يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى علما قادرا فيه  
تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعة استدلو على شمول القدرة بان مقتضى القدرة  
هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص  
بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او عدم مانع عنه ويجوز وجود مقتضى والمصحح  
لا يكفي بدون وجود شرط او عدم مانع (اجيب بانه لا يمكن للممكنات قبل الوجود  
ليخص البعض بشرائط التعلق وموانع دون البعض وهذا ضعيف على قياس  
ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه  
الآية وكذا قال في اصل العلم وقديمتك في كونه تعالى علما بالادلة السميعة من  
الكتب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وازال الكتب  
يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيبدو وريما يجب يمنع التوقف فانه اذا  
ثبت صدق الرسل بالمجزآت حصل العلم لكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال  
كون المرسل علما والظاهر ان هذا مكاره نعم فيجوز ذلك في صفة الكلام على  
ما صرح به الامام ثم قال في شمول العلم امامهما فنزل قوله تعالى والله بكل شيء  
عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الآيات فقد حكم بصحة الاستدلال  
واوابعه بالادلة السميعة في شمول العلم والقدرة لافي اصلهما والاشارة المحقة  
لم يلتفت الى ما ورد على دليل شمول القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعة لان  
اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد  
وعدمه كإزعم الحكماء او بتغير المدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده العيني  
بصفة حقيقية او اعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعة واعتراض

أي السعد ضحان قدّم  
لا يكفي بدون وجود شرط  
او عدم مانع

عليه في دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف  
على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فعبئذ يكون تعرضه بالدليل السمي  
فما سبق في كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذي حكمه العلامة التنازاني  
بكونه مكابرة (قوله اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يخدر على غيره  
اصلا كما يجاهد الرسول والمرسل اليهم بل واز ارسال بعض من يخالفون التغير الى  
البعض الآخر يكفي في صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة  
والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجالا والاحكام المرسل  
في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم للجميع ما يصح ان يعلم (قوله لكن  
اثبات الارسال الى آخره) يعني ان اثبات حكمه مطابق للواقع بالادلة السمية  
موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي نبوت الارسال في الواقع  
واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج  
من قياس المساواة ان اثبات حكمه في الواقع بالادلة السمية موقوف على اثبات  
شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم  
الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة  
السمية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لا بد لان على  
ثبوت مدلولهما في الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى  
وهذه السنة سنة نبيه المبعوث بالاجل الهداية ولا طريق الى هذا الجزم  
سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى  
للهداية وثبات صدقه في ذلك الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكمه في الواقع  
بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما  
الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمعجزة منحصرا في انتظام قياس في ذهن  
من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلامه تعالى مقارنا لدعوى  
النوبة ومستجما لما سائر شرائط المعجزة كما يندرجها في المفصلات والحال اذا خاف  
الفاعل المختار عاقبة حين استدعاء النبي تصديقه بامر بفتح عاينه دل ذلك  
الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في دعواه لكن المقدم  
حق فكذا التلويح ولانك ان اثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون  
ذلك الفعل الخارق فعلامه تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات  
كونه فعلامه تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق  
مستفاد من اضافة المصدر المقيد للمعوم اعني اضافة الضرب الذي هو عبارة

عن مضمون بحجة لأدوية بالصدر بكلمة ن المفتوحة الداخلة عليه (قوله  
 وإن خالف الفعل فختار لي آخره) يشير إلى تشبيهه بأن السلطان يختبئ  
 عن الرعية لو أرسل وزيره بهم يحكم فكذبوه فادعى الوزير أن مدعا، بمر  
 خارق يصدر عن سلطان باستدعائه فتوجه وزير نحو السلطان برأى منهم  
 واستدعى عنه تصديقه فدعوه بمر خارق ففعل السلطان فعلا خارفا له فنه  
 ونه هدوه من ذلك الفعل الخارق - زعمت تصديق نقول بنقول أرسلته  
 بكم بكم حكيم بخلاف ما ذفعه غير السلطان في ذلك الوقت فنه لا يدل  
 على تصديق السلطان ذلك وزير فلا بد أن يكون الفعل خارق فعلا للمرسل  
 لكن انقضت جوزوا أن تكون الحجارة فعلا لغيره تعالى بإذنه تعالى كما في شرح  
 القصد ويؤيدهم أن تصديق الوزير حاصل فيما إذا أجاز السلطان لي خادم  
 يقوم بين يديه ففعله ذلك نخدم فقد ظهر أن النبي في قوله حين استدعاه النبي غوى  
 بمعنى الخبير ليشمل الوزير وبأن تحمل على لأصطلاح واستفيد الأثر في  
 تشبيههم من مجرد دعوه ففعل فختار (قوله وهذا يتوقف على ثبت كونه فعلا  
 له تعالى) فلو دلالة الحجارة على صدق النبي بصفة شروط الأول كونها فعلا له  
 تعالى أو تركه الثاني أن يكون خارفا بعدة الثالث أن يتمزمه رخصته الرابع  
 أن يكون ظهرا على بدعي الشبهة خامس أن يكون موافقا للدعوى فيوقف  
 معجزتي أن أحجى مينا ففعل خارفا خرم يدل على تصديقه لئلا يكون  
 مظهره مكذبا له فقول معجزتي أن ينطق هذا الضب فنطق بكذبه لم يدل  
 على تصديقه بخلاف ما ذاع في علا مختارا فكذبه بعد لأحياء السامع  
 لن يكون مقارنا لدعوى شبهة أو متأخر عنها لا متقدم عليها فنسند لا يدل  
 على تصديقه وبسبب أركه صا (قوله فلا يدلنا) أي لما شرأه فلا يمكن  
 (على أن خصوصية الحجارة) أي لنجزة خاصة مشهورة (فعل لله تعالى  
 ومقدوره) أي صدر عنه بالاختيار لا بد يجب سوى شمول قدرته تعالى بجمع  
 تمكنت وعنه جميع المعصومات وردته جميع الكائنات فثبت أن إثبات كونها  
 فعلا له تعالى بالاختيار موقوف على علم شموله هذه الصفات وذلك لعدم نظري  
 يخرج لي الإثبات فيكون ذلك ثابت موقوف على إثبات شمولها وقوله وإن زعم  
 لغزاة شارة لي دفع مسئل مقدر بأن يدل عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب  
 لغزاة لي وجوده وحصل مدفع لن حكم بوجود دليل بحكم وزعم فسد  
 ولما توجه عيدين بما لا يبرهن من عدم حكم بوجود دليل عدمه في وقوع

يقع معجز علم  
النسب

سبا ٥

فلحكم إمامه في واقع مموح شاري جوابه بضامه وحنم وجوده الجمدى  
وحاصل الجواب نحو بر لم يدبر مر د، لا فصح وجود دليل وهذا قدر  
كمية في اثر توقف على ثبات شمول وشمرد حتم وجوده لا بعيد  
فصح وجوده بل هو مع ذلك لا حتم غير مفصوع به فثبت توقف على  
اثبات شمول وبذلك توقف على ثبات شمول فمدر ما ذكره مصنف  
في توقف حيث قل دلالة المنجرت على صدق مدعى شدة عند جبر  
عامة تدعى بحق بمصدق عتبة من صهار المنجرت على به سكت  
وان كان يمكن عقلا وجوده متفقا عادة كسائر مدعى لان من قال  
ثم شق الجليل فوقفه على رؤسهم وفل زكديتوني وقع عليكم ونصدقوني  
انصرف عنكم فكلهم يتصدق به بعد عنهم ويكتمون كذبهم قرب منهم  
علم ضرورة انه صادق في دعواه وهدية قضية بمتاع ذلك من سكت مع  
كونه يمكن عنه مكانا عتب شمول قدرته على جميع مكنت وغفل ان يقول  
فيه بحث من وجوده ما ولا فلان غوب يتوقف بم يكون منجزة فله تدعى  
على ميسون القدرة وهو ضرورة خلاف وقوع وجوده لكونه لا شرة  
صرحوا بان منجز ثبات على صدق عادة لا على الاثبات دالة عتبة مرتبطة  
بمصلحة لدولته بحيث لا يجوز تقديره غير دالة على مدولته لان خورق  
اعدت كالمضار سموت وشار كوكب وتكذب جيب تقع مع تصرف  
مدنا وقيده سعة ولا رسر في ذلك وقت ومع ذلك بحق فله تدعى عتب  
ثم بعد انما هم غطى بصدق لثبته على ان ايجاز وجب بس  
مشروطا بعد مدعندهم فمجرد مشهورة المنجزة بحق فله تدعى عتب  
غطى بذلك نفس منتظم في ذهنه مشهورة ر - ز يهديه ويشرح صدره  
للإسلام من غير توقف على شيء آخر عندهم وعده هو مر - نجيب مدنى  
حكم بسلامة منتظر في يكون جوابه مكابرة لان مر د من قوله وان لم ينحصر  
بس د آخره فوقف دالة المنجرت على سبغة علم يصل بم  
وندره كما يؤيد صيغة المضى لا يلى حضور مضى ووجود دالة المنجزة  
يكون مكابرة شانى وصح من ذكره من توقف لرم يتوقف دالة  
منجرت على ثبات شمول فمدره وغبرها فيرم من ان تصح دعوة لنباء  
عليهم السلام بتمت المنجرت لا من كفو على مذهب لا شرة في شمول  
تلك صفات ويحب عيهم متفقا ولا ثبات شمول هذه صفات  
بلادة عتبة ثم يصير منجزت وكل فصوى عتب - حق عده توقف

العلم بكونها فاعلاله تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب تعالى و اذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك المجزئات ولو كان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف مما نقلناه عن المواقف كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل في الواقع فلا اعتقاد الثاني له و لامثاله كالاتفاق بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم الصانع لكونه جهلا مر كبا غير ثابت ما لا كما قالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المجزئة الغير المألوفة لأكسار الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فيطرق الامكان العقلي اى الاحتمال العقلي لخلاف ما اعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب الفعل بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المجزئة تدل على ان لهذا النبي ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انما نستدل بمشاهدة فعل غريب او شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره نزم ان يتوقف دلالة المجزئات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المجزئة قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد ايضا واما ثانيا فلوفرنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة فيكونه شمولها للعنصرات التي تقع المجزئات فيها وشق القمر بمجزة خاصة يتم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها لعالم الاجسام من العلويات والسفليات ومن المعلومات والمقدورات ما يستفيدها العقول كعالم المجردات المستغنية عن الحيز وان لم توجد ابدوا كعالم التي اثبتتها المتألهون والصوفية وكانوا الم الواردة في الاثر لا سيما في الشئ الآخرة التي ما في هذه الشئ كمنطقة موهومة في جنبها كيفما وكابل لانبية بينهما اصلا واما ثالثا فلوفرنا التوقف على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالاجاب ولذا ذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسال وابتعاد المجزئات بالاجاب واما رابعا فلوفرنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فعالية الامر لزوم الدور والمصادرة في اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المجزئات لا في اثباته بهاء غير المشاهدين في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر

اهتداء المهتدين بمشاهدة المعجزات بأى طريق كان والكلام فى اثباتى لافى  
 الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمية عند غير المساهدين الذين  
 لم يثبت عندهم الارسل بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام  
 حفظ عقائد المسلمين ببيان ما خفى منها ودفع ما يرد عليها من طرف هل الضلالة  
 لا تثبت تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث والارسل وبالجملة لا محذور  
 فى اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمية عند الذين ثبت عندهم  
 البعث والارسل بطريق التواتر لاسباب على مذهب الاشاعرة لا يقل بل الغرض  
 من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مضافا بدليل ان قول المص  
 فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا فى اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة  
 نبينا عليه السلام بطريق التواتر لثبت باقران وهو المتبادر من قول الشارح  
 لادليل لنا اى لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك  
 البعض اثبات اصل العلم عنده بل ثبات بطلان قولهم عند المسلمين للابذهب  
 اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعتزلة يأتى حل مراده على ذلك لان  
 المعتزلة انما يزعمون ان فى المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا على شاهدها مع تلك  
 الاحوال لان فيها دليلا على ان لم يشاهدها وهو ظاهر واما خامسا فذلك قد عرفت  
 ان المعتزلة يجوزوا كون المعجزة فعلا غير متناهى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا  
 على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على  
 انها فعل الواجب تعالى او فعل غير باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل  
 وقد عرفت ان انكار الدليل انما صح على مذهب الاشاعرة فى ان خالفه تعالى  
 العلم القطعى بشئ مثلا لا يتوقف على شرط واعداد ومدد الافاهيم ان يستدوا  
 على وجود الدليل بل يزوم المقاسد التى ذكرناها على تقدير عدمه كالا يخفى وبما  
 ذكرنا انضح ان المراد من الجواب الذى حكى عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن  
 اصله فافهم (قال المصنف مر بدليل جميع الكائنات) اى الحدوث فلا صارف لاسم  
 الفاعل ههنا عاوضه له من معنى الحدوث بخلاف المملكات والمقدورات بمعنى  
 صحبة الصدور عنه تعالى لان تعالى العلم والقدرة بهذا المعنى ازل وان لم يكن  
 صارف ايضا فى المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مراده من قولهم  
 مقدوراته تعالى غير متناهية بمعنى لا تنف عند حد فالدفع ابراده فيما يأتى نعم هنا  
 صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحق وقوعه فى الماضى والحال  
 ويجوز فى المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الذين اوفى على تحق وقوع الجراء

اذ المراد هنا الحوادث في احد الازمنة الثلاثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحديث العالم مع نفي الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وما شاع في كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا او على ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شيء ( قوله "الارادة صفة مغايرة للعالم والقدرة" ) قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد. لكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فمندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا يعمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساء. وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة انتهى اقول الاشاعة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعالم رد للفلاسفة والكعبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والتجار بناء على ان القديم من قسم الموجودات الخارجة كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازيلية كالاعدام الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر هو الكلام الانطوي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد القدرة غير كافية في اليجاد بل لابد من تخصيص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ما عدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعالم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد الخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد تخصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شيء من المعدوم والعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين بالضررين

قوله والمريد ينظر الى الطرف الخ اي سواء لاحظ الطرف الاخر كما في ارادة الفاعل المختار ولم يلاحظ كما في ارادة الفاعل الموجب اذ لو لا هذا التعيين لم ينطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى

قوله رد للفلاسفة ولك ان تردهم بقيد الصفة اذ المراد بالصفة الحقيقية

كما فصل في نقد طهنية



لا يرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير تخصص قطعا (قوله قالوا  
نسبة الضدين الى القدرة ح) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة  
المغايرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل  
سواء فلا بد من تخصيص به يصح كونه فاعلا شئ معين ولا يكون ذلك المخصص  
امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد الفاعل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل  
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى تخصيص آخر وبسلسل وايضا احتياج الواجب  
الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص  
صفة قائمة بذات الفاعل وابست تلك الصفة صفة الحيوة الغير المتعاقبة بشئ  
من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح  
لان تكون مخصصة للفاعل بشئ دون شئ بل لابد ان تكون تلك الصفة  
متعاقبة بالممكنات وابست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات متعاقبة لانها  
تتعلق بالضدين والافواق لان ما يقيد متعاقبة القدرة هو صحة الصدور عنه  
تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون  
الجسم المميز ايضا في هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في  
ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل  
وقت من الاوقات الاخر فلا يكون متعاقبة القدرة مخصصة لبعض الممكنات في بعض  
اوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعاقبة باحد  
الضدين دون الاخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح  
تعاقبها بالضدين في وقت واحد والاتعاقب في الضدان او يتخلف احد المرادين  
عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى  
مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور  
وبالجملة لابد في افعال المختار من صفة القدرة ليكون مختارا لاموجبا ولا بد  
بهما من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ لولا  
الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجوع من غير مرجع اذ لا يمكن  
الرجوع بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا  
مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير تخصص لان مرادهم نفي الاحتياج  
الى التخصص بعدم تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم ههنا ان القدرة  
والارادة كالمعلم والحيوة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة انتفى  
التأثر والالزام لرجوع من غير مرجع ولقائل ان يقول كماله على الشارح  
ان يتدبر من دليل منسارقتها للملم ايضا لا يقال تفهم نيت المنسارقة

مما ذكره لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة بمخصص  
 فعدم كون تعلق العلم بمخصص بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين  
 اما اولاً فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المتخصص  
 بجانب الواقع لان تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل  
 في حقه تعالى فيجوز ان يكون المتخصص هو العلم التصديقي كما ذهب اليه الحكماء  
 ولذا احتاج الاشارة هنا الى نفي كون المتخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا  
 ليس المتخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون  
 الوقوع تابعا له والازم الدور كذا في المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان  
 الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم  
 التصوري لالعلم التصديقي فالعلم التصديقي بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم  
 التصوري فلا دور او غايته توقف العلم التصديقي بالوقوع على العلم التصوري به  
 وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد  
 عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم في العلم الانفعالي  
 لافي الفعلي وعلم الواجب فعلى الانفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى البدهية في  
 التبعية كما اشار اليه المصنف اقول لاحاجة الى دعوى البدهية في محل النزاع  
 لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع اما اولاً فلانه  
 تعالى موجب في علمه قطعاً لا مختار فيه وعلمه التصوري شامل للواقع وغير  
 الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلا بد في الموجب من مخصص بمخصص  
 تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المتخصص الا  
 الوقوع في نفسه لا متنازع تعلق علمه التصديقي بخلاف الواقع وذلك الوقوع  
 المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم  
 التصديقي بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما في علمه  
 بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء  
 ذات المتبوع بالذات وقوع العدم كما في العلم التصديقي بعدم المتبوع بالذات  
 ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصوري بوقوع احدهما  
 اما ازلا وابد كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي لا وجود له ازلا وابد  
 او في اخذ الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث في بعض الاوقات  
 وعدمهما في بعض الآخر وليس وقوع الوجود والعدم للمكنات  
 باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والام يمكن الواجب تعالى فاعلا  
 مختاراً فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بمحدث المسالم مع نفي الواسطة السابقة

واما الثاني فلانه فسرنا العلم الفعلي بما يكون منه ما على الوقوع وسبيله  
 سواء كان العالم منفصلا بقبول الصورة كما في تصورنا السرير قبل بناءه او كان  
 منفصلا بقبولها كما في علم الواجب بالمكنات والعالم الانفعالي بما يكون متأخرا  
 عن الوقوع مسببا عنه كما في حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بناءه فمختار  
 في علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية  
 بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وامانا فلان غاية ما نزم من شمول  
 العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه  
 ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع بل واز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا  
 لبعض الآخر بالوقوع واذا ذهب محققنا المتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ  
 والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشف ونبيه  
 الطوسي الى ان العلم بترتيب النفع على ايجاء النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى  
 ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم واذا ذهبوا الى انه ليل افعاله  
 تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينشأ في الاختيار بل بمقتضاه  
 ونحن نقول لا يصح ان يكون العلم بترتيب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل  
 المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعاقب علمه بجميع المأمورات  
 فلو كان التخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك التخصص لازما  
 لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل  
 وهو يناقض الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى مختارا  
 بهذا المعنى بل يؤل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاختيار الجماع للايجاب  
 وان لم يلزمهم انقول بقدوم العالم بناء على جواز امتناع قدوم العالم عندهم  
 فلا يتعلق العلم بالاينفع الحادث بخلاف ما ذكرنا كان التخصص تعالى الارادة الازلية  
 فان ذلك التعاقب غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لا يمكن تعاقبها  
 بالاضد الاخر بل بالاضد الواقع وما اورد الشريف من ان التعاقب الازلي  
 ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعاقب الارادة بالاضد الاخر  
 بل تعاقبها بالاضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز تفكك  
 الارادة وتجددها وهو محل مدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعاقب  
 وحدوثه لا جواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعاقبة والمحدث في الثاني لاني الاول  
 لجواز حدوث التعاقب بلا تخصص لذلك التعاقب بالوقوع من لفاعل المختار  
 فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح في سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر  
 انه قائل بلزوم التعاقب الازلي لذات الواجب انه تعالى فاعل مختار عندهما معنى

الجامع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمقارنتها للعالم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مقابرا للعالم كما قررنا في هذا كلامه ينفى ابراده هو ان الخفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح عنه لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والتزام مع ان الذات بوجوب العلم والعلم بوجوب تعلق الارادة وتعلق الارادة بوجوب الفعل ولا مخلص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة بمنوع عندهم بل مرجع ترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الترجيح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والايلازم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجعا بذلك المرجح فموقوف بوجهين الاول انه انما يجري في العلة النامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم ترجيحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة النامة فقدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فيطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والافا الفرق بين الفاعل الموجب والمختار الثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احدهما او بين او المرجح في وقت آخر بل يلزم ترجيح راجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللاحقة بالاقوات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللاحقة بذلك الوقت على وجوده فيه وعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح اللاحقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطعننا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام (قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ) فيه بحث اما اول فلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجزا ان يكون علما او احدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلاثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الابتعاد وايس شيء منها مما يتوقف عليه الاجزاء ولذا ذهب الاشعري الى صحة الابتعاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعرفة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود السمعات والابصرات لان المدوم غير مرتئي ولا مستمر ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون

قوله فيطلان اللازم في الفاعل المختار الخ للقاتل ان يقول ترجيح المرجح مستحيل في حق الواجب الحكيم وان جاز في حق غيره من افراد الفاعل بالاختيار فالتعويل على الجواب الثاني مند

على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الابدان لاننا نقول صدر الايات المستمه  
على هذا القول دل على انه متوقف بتوافق الارادة المخصصة والتوافق  
المازى بديهة ان ذلك القول صفة عن توافق صفة التكوين والاشاعة عنه عبارة  
عن توافق القدرة بالتأثير وكل من التوافقين مسبوق بتوافق الارادة وامانيا  
فلما قيل بسبب الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاقوات سواء كالقدرة  
اذ كما يمكن ان تتوافق باحد الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتوافق باضد الآخر  
فيه بدل الاول وان تتوافق بكل منهما في الوقت الآخر فان كان ذلك لهي  
اوليا يلزم قدم الموارث المرادة وان كان حادثة فحتاج الى تخصيص آخر  
ونقل الكلام الى ذلك التخصص فيلزم قدم الموارث او التسلسل في التخصصات  
الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التوافق ازليا ولا يلزم قدم الموارث  
وانما يلزم لو كان توافق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطابق  
وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن توافقه الا بوجود الحادث وقد اختار  
الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التوافق حادثا وقت  
حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التوافقات وتجدد الاضافات ولا يلزم  
التسلسل لان توافق ارادة الفاعل المختار لذا انها بمعنى انها تتوافق بحسب  
معين من الفعل والترك بلا تخصص ومراجع لذلك الجواب ونخصه بهذا  
التوافق بالوقوع كما في قدس عظمسان وطريقها رب من الاسد لا بمعنى  
ان ذاتها مقتضية لذلك التوافق الحس ليلزم امتناع توافقه باضد الآخر  
او في الوقت الاخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه له وانما يلزم التسلسل  
للمتأخر القائلين بامتناع توافق الارادة الحادثة بدون المرجع والتخصص  
وقد يجاب باختبار الثاني ومنع استحالة التسلسل في التوافقات التي هي امور اعتبارية  
وقد سبق ضده في بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعات بحضة  
كاللازمة بين الشئيين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجرب فيها كل من  
برهاني التضاد والتطابق واما ما قيل ههنا يجوز ان يكون التخصص  
هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع  
اهل السنة على ان جميع الموارث مستندة اليه تعالى ابتداء بالواسطة لا بالانجاء  
ولاقى الاعداد ( قوله وعن قديمة ) هذا من جهة ما قالوا وقصدوا به راجعة  
وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا يعمل  
والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى

الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بظاهر البطلان لعدم تجوزهم  
قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون  
الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا  
غير مستلزم لتقديم المراتب كما اهتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (قوله اذ لو كانت  
حادثة الى آخره) يعني لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا  
عن ذاته بل لابد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم  
قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيحكي من المصنف في قوله ولا يقوم  
بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة  
قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة  
لعدم كفاية الذات في اليجاد فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى تتعلقها ولو من  
غير مخصص يصح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة ونقل الكلام الى تلك الارادة  
الاعرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة  
مجمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الالوهام (قوله وهي شاملة لجميع الى  
آخره) شروع في الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجود لكل ما يوجد  
في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك  
وكونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار  
لا بالاجباب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا لعطف  
فأنتان احدهما كونه تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم  
انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا والاخرى ان القدرة الشاملة  
بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كما كان الواجب  
تعالى موجود لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادة تعالى شاملة  
بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلانه تعالى  
قادر على جميع الممكنات وموجود لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجودا  
لابواب ايضا بالاختيار لوجود مقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حينئذ لا يرى  
ان المعتزلة انما لم يجزموا افعال العباد من مشمولات الارادة لانهم بانها غير  
مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان تكون من جملة المراتب وفقا بين الكل  
واما الملازمة فلان اليجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان  
اندفع امر ان الاول ما قيل الصواب ان يقال موجود لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق  
من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مراد الجميع

اي لالعباد

الكائنات لان الابداء بالقدرة يستلزم الارادة انتهى وانه زعم ان الافتداز  
على الكل مع ايجاد البعض لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق  
من قول المصنف لا خافى سواء مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا  
ما جعله صوابا خطأ لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السمية فيجبه  
عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمية موقوف على اثبات  
الارادة بالهجرة ولادليل لنا على ان خصوصية الهجرة فعل له تعالى سوى شمول  
الارادة والابداء الثاني ما قبل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار  
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل  
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد فان ارد بكونه فاعلا بالاختيار  
بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان ارد بكونه فاعلا بالاختيار  
في الجملة فهو غير متيده ههنا انتهى ان قد عرفت ان المراد هو الثاني ومتيده ههنا  
ومن المجانب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار ههنا بمعنى القدرة مع انه  
اورد على الشارح بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للطوب بل المستلزم  
هو كونه تعالى خافيا لكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق  
بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار  
كما اشار اليه شارح المقاصد فبعد حل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار  
يتوجه ذلك فاطلح فيما اذا حل على معنى القدرة التي لا تستلزم الابداء بالفعل  
(قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشرايع من الاخيرين  
ولذا اقتصر عليهما في الدليل الثالث للمترلة فاقال فاقاد القاصد غير الكفر والاختلاف  
الرديفة متدرجة في المعصية كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة  
عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عن  
من شأنه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التزويد واعياها  
ولمزموماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات نعم من الفعل  
والتزويد وعدم خافى الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان  
الشخصي العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وانما يكن عدم  
خافهما بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل (قوله خلافا  
للمترلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل  
لاعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر  
والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى

العلم بالقدرة  
لا بد من العلم  
بشيء من الكائنات

مدر شمول  
موقوف على مستلزم  
ن  
لا لاحظ  
ان  
عند عدم  
عند قوله وما قبل

خير عدم

يريد ايجاد ايمانهم وطاعتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وقالوا وانما خافوا في ان ارادته تعالى فعل غيره بوجوب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعا فمضاعفة فيلزم ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملاك من القوم ان يدخلوا ادارته رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوقة فيه لا يدفعه اذ لا شبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من اكثرهم لمصلحة اخرى (قوله اذا ارادة مدلول الامر) كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به او لازمة له اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه ولام الارادة للاستغراق اى كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والابطال تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التزاما متى تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم يتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم او لازمة له وجود او عدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حل اللام على الاستغراق او حل اللزوم على اللزوم وجودا وعدما فلا يرد ما اوردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لانسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازمالها دون العكس وقد يصحح نسخة او لازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزم للارادة فسموا ارادة الواجب تعالى ومشيئته الى قسمين مشيئة قسرية الجارية



توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومنشئة لغوية بضية لا توجب  
 وقوع المراد وبجوز انفكاكه عنها وخصوا القدم الاول انظر اقول لعباد  
 والقسم الثاني بافعال العباد ومن بين ان المشية لغوية بضية لان تكون الابالامرفة محم  
 عليهم ان انشاء الامر انما يتلزم انشاء قسم من المشية لان انشاء مضائق لمشية يجوز  
 ان يتعلق بافعال العباد المشية في سميحوها مشية فسر والجم ، ويؤلف اليه ما سذكره  
 الشارح من تقسيم الامر الى امر تنكروا بني وامر اشريعي تدوبني فارجع هذا نزاع  
 الى النزاع في مثله خاق الاعمال (قوله لان الرضا بما يريد الله ) طهر ان  
 كلمة ما صدرية اي بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بمحذوف ما تد على ان تنكون  
 عبارة عن الخلق والابحاد او عن المخاوفي الموحود ففي المدلول وفي الكتب من  
 قولهم لان الرضا بالرضا ، واجب على الاول اشارة الى ان الرضا عند الله عرة  
 عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قل اعلم  
 ان الرضا عند الله عرة هو ارادته الازلية المتعانة بالاشياء على ما هي عليه  
 فيما لا يزال وقدره تعالى ايجادها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها  
 واحوالها واما عند الفلاسفة فالرضا عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان يكون  
 عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانظمة وهو المسمى  
 عندهم بالامانية التي هي مبدأ الفيضان للوجودات من حيث جللتها على احسن  
 الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العيني باب بها على اوجه  
 الذي تقرر في الرضا ، والمترتبة ينكرون الرضا ، والقدر في الافضل الاختيارية  
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الاعمال ولا يستدون وجودها  
 الى هذا العلم بل الى اختبار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثاني اشارة الى  
 ما ذكره المتقدم في شرح العقائد النسفية من ان الرضا بمعنى الفعل  
 والابحاد المحكم فيكون عبارة عن تعالى القدرة بعد الارادة او عن تعالى  
 التكوين عند مشيئة وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالرضا ههنا  
 المقضي من حيث الابحاد كما يأتي في المحصول الاتي لكن الملازم انظر جوابهم  
 الاتي احد الاولين (قوله والرضا بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان  
 التالي وتقرير الدليل لو كانت مرادة اوجب على الكفرة والعصاة رضائهم  
 بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والطيبين رضائهم بكفرهم  
 وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلاه لو كانت مرادة  
 كانت بفضاء الله تعالى ورضا بالرضا مع الاستحسان واجب واما بطلان  
 اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مضاعف وكفر غيره

مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون  
الاستحسان فليس بكفر ولم يترض بان الرضاء بالمعصية .. معصية لان الذهن  
ينساق اليه فيكون الخذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان  
اللازم ولم يمس له اقوى في الابطال ( قوله والرضاء هو الارادة ) لا يخفى  
ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع والميل التابع له  
كافي شرح المقاصد فلا يكونان متحدين واعلمهم قصدوا بدعوى الاتحاد  
الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ما ذكره في الدليل الاول دالة  
بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل  
على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لا عن المعاصي ايضا  
ومطلوب بهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة  
لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه  
( قوله والجواب عن الاول ان الامر قديمتك الى آخره ) فتدبروا في انطباق  
هذا الجواب وتعميق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلبين احدهما  
ان ايمان الكافر وطاعات العاصي مرادة له تعالى وانيتها ان كفر الكافر ومعصية  
العاصي ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود  
الارادة لان الامر بدون الارادة سفسه يستحيل في شأنه تعالى واستدلوا على  
الثاني بان الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح  
واجاب القوم عن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد  
الاختيار بانه هل بطبعه اولا ولا سفسه اذ قد حصل له فائدة الاختيار اطاع اولا  
وقديأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند الساطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين  
الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذا قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل  
في كلتا صورتين والارادة بدون الامر في العصيان في الصورة الثانية فوجود  
الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثاني  
ولم يترض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوبا لان ايمان الكافر وطاعات  
العاصي ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا فنقول في صورة  
الاعتذار فعل العبد مأثور به غير مراد وعصيانه مراد غير مأثور به فهناك امران  
احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والاخر امر معدوم مع  
وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا  
الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان لا الامر بالفعل او جهتين  
احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه

المنك كاتفكك اللازم عن المزموم فانه بمعنى ان يوجد المزموم ولا يوجد  
 اللازم لا العكس ولذا كان اتفكك اللازم محالاً لا اتفكك المزموم الانحص  
 فمضى قواهم ان الامر قد يتفكك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد  
 ..ها الامر وهي ارادة العصيان فن قال انه في هذا المعنى تكلف التمدح بسبق  
 كلام الشارح الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون  
 جواباً عن دليلهم الاول لاعتنى الثاني قائلهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم  
 بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا اتنى الامر اتنى الارادة  
 كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من التمدح فيم ينقوله ووجود الامر بدون الارادة  
 لا يتمدح فيه الا يرى انما اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صحت - حدث  
 وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان اتفكك اللازم  
 اعم يوجب اتفكك المزموم قطعاً فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من التمدح  
 في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من التمدح في استلزام  
 الامر للارادة فحاصل هذا الجواب اننا لانسلم انها اذا لم تكن مأموراً بها لم تكن  
 مرادة كيف وقد اتنى الامر بالعصيان ولم يتفكك ارادته ولما كان الملازمة  
 المذكورة مدللة رجع المنع الى دليلها بان يقال لانسلم ان كل ارادة هي مدلول  
 الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لا صراحة ولا تقيماً  
 فقد ظهر امر ان احدهما ان ظاهر الجواب بمباراة اتفكك الامر عن الارادة  
 انما يلازم نسخة او ملزومة لانه لا يمتنع ان يمتنعوا بناء على توهم ان انظر  
 من اتفكك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد ارادة ولا ينبغي  
 فساده وناتيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالمصيان ويربده  
 بل قوله فانه يأمر بالبعد ولا يريد منه الاثبات بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا  
 القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما  
 عدل عن اظهاره للايمان الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام  
 الشارح وانما لا اشكال في كلام الناظرين في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين  
 في ان الامر والنهي يريد بكلامه دلالة على معناه وفي ان في الامر ارادة ظهريّة  
 هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا  
 وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء ظاهريتين مختلفتين  
 لهما اولاً فلا بد على اهل السنة انه كيف يصح عدم ارادة الايمان واضعاً  
 من البعض مع ان قوله آمالي آمنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة وآتوا زكاة

صبيح عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صبيح النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان في التكليف طلبا والطلب اعم من الارادة (قوله كما مر المختبر لعلامه) هل يطبعه اولافاته فبأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا في المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا في سائر الاوقات وان لم يوجد الاختيار في صورة الاعتذار بناء على ان المختبر في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختيار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختيار والامتحان ان يكون المختبر شاكاً بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه باللفاظ منعكس على الحاكم (قوله فانه يأمر العبد ولا يربد الى آخره) قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذ علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كافي شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول الامور به وانما المدخل صدور صيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقي اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعاً لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعترلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج لما ذكرتم لاننا نقول لا بد لعاقل من ارتكاب اهون البائتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محقة واطاعة العبد مرغوبة عنده يلزمه الامر والاختيار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لا حقيقي فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الامر قرينة للأمر على ان حصول المأمور به ايسر بمراده اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخافة السيد ربما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة في امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة (قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء) حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فاللازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة

كانت مفضية بنفسها، فاللازمة -سواء لكن بطلان اللزم موع اذ اوجب  
هو الرضا، بالرضا، لا بالامتناع وما يقال ان افض، صفة من صفته تعالى  
ولا معنى للرضا بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد نه رضى  
بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وليس بشئ اذ مقتضى  
ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن مفعولها ومن الدين ان للرضا، تعالى الارادة  
او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان افاق تفت صفة موجب  
لوقوع التعلق فالرضا بالرضا، بهذا المعنى يستلزم الرضا بالامتناع اذ لا معنى  
للرضا، بكسر الزجاء دون انكاره دفعه بقوله ومحصله الى آخره ومحصل  
المحصل ان لا ينسب ان الرضا، بالرضا، بهذا المعنى يستلزم رضا، بالامتناع المنكر  
لان الرضا، بتعاقب بجمعه او بالامتناع من حيث يجده والانكار وعدم لرضا،  
بتعاقب الانصاف به او بالامتناع من حيث الانصاف به ولا يلزم من لرضا، لاول  
الرضا، بالانصاف الا يرى ان الانصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد  
يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جمل بعض الناس بخندا في المذاب، فداخ  
التبرع لا يستحسن مثلا يادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس  
حسن الاشياء، وفحواها ثابت بالامتناع عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد -سر  
يقبح الانصاف بها دون ايجادها حكما يقبح الانصاف لا يقبح ايجادها بل  
بحسنه لتضمنه المصالح ولما قيل ان يقول ما ل الانصاف الى المحبة والقبالية  
ولا معنى لانكار الشرع واعتراضه على اقبال وان صدر امثله عن اهل بل  
انما توجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالمتى ما ذهب اليه المار بديهة من ان  
المنكر كسب العبد والرضى ايجاده تعالى امد لكسب لانه تعالى قادر على عدم  
ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا (قوله وعن اثبات  
بان الاطاعة الى آخره) قال الامدى ويدل عليه انه لو اراد شخص ثبت من  
آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولاشعور للفاعل بمر دمه فانه  
لا يمد منه طرفة عين كيف والارادة كائنة والامر ظاهرا وبهذا يقال في العرف فلان  
مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا في شرح الموقف ولا يخفى ما فيه فليس  
مراد المعتزلة ان المطاعة تحصل المراد مطع قابى ارادة كانت بل يحصل  
ما عليه ارادة الامر اما بالامر بالغ الى المأمور او بامتناعه، على قول بالمسكن  
والقبح العقليين والامتناع من السلاطين انما على امتثال امره بن يقول  
كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فآوجه الانصاف على

العرف الدال بظاهره على خلاف ذلك (قوله قلت ويلزم ان يكون الى آخره)  
 ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ ياباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره  
 وايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انكسار الامر عن  
 الارادة بل اراد على الجواب عن الثالث بان يقال اوصح ذلك لزم ان يكون مخالفة  
 ما امر عاصيا تامطابقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا في مخالفة  
 الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن  
 العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في سائر  
 الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان في العبد في وقت  
 واحد قالوا وفي قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشترنا والوافي قوله  
 ولو خالفه ولم يأت الى آخره الحال اوله عطف وعلى التدبير ان يكون ذلك القول  
 دليلا بطلان اللازم وكلمة لولاهما ليعلم ان هذه الصورة لان المهمة  
 في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال اولم يكن المخالفة للامر عاصيا  
 في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله  
 ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند  
 السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند  
 السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من  
 علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل  
 لم يمت ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب  
 على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاقى بما يوجب عقابك لكنه اتى بما  
 يرضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة  
 للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القول لانه انما توجه لو كان حقيقة  
 الحال عبارة عن مجرد ان رضاه السيد في المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن علم  
 الغلام بذلك وقصد تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام  
 مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاه السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن  
 اراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان امره في المخالفة هو المخالفة فهو في المخالفة  
 عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار  
 تحصيل ما امر به السيد بما رضاه السيد عن اخفاء السيد عند السلطان لان اظهاره  
 عنده محل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريح ومطيع  
 باعتبار موافقته للامر الضمني فيلزم اجتماع اطاعة والعصيان ايضا لا نقول

على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر ومطاعا في الباطن  
والذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقي هو الذي لم يعلم المأمور ان مراد الامر  
خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاءه في الخفة كان الامر  
الضمني امر حقيقيا في الواقع والامر الصريح امر اصوريا في الواقع والاطاعة  
والعصيان في الواقع في موافقة الامر الحقيقي وتختلفه لاني موافقة الامر الصوري  
وتختلفه فالعبد المأمور بطيع في الواقع لا عاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه  
العصيان عند الساطان ولا يتوقف على العصيان في الواقع فلا اشكال ( قوله  
ويمكن ان يقال الامر امر ان الى آخره ) جواب عن ادلتهم بحجث يتدفع عليهم  
ما اوردته بقوله قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امر ان امر تكوييني  
بحصل به التكوين والايحاء يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور  
وهو الامر المذكور في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية  
فالأمور هو الشيء الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولا شيء من الممكنات بما هو  
مختار في وجود نفسه واذ لم يكن مدار الثواب والعقاب وبؤيده قوله وهو لا يخص  
بافعال العباد بل يمتسائر الكائنات وامر نشر يعي بوضع به الشرع والتكاليف  
وتدويني بدون احكامه في كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفي  
لا يلزم منه وقوع المأمور به وعليه مدار الثواب والافقه والعقاب لمن خالفه يعني  
لا على الامر الاول لما عرفت فتقديم الخبر للمصروبين الامرين عموم من وجه  
بحسب الحق لعمدة هما مما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع وتفرد الاول بدون  
الثاني في كفر الكافر ومهصبة العاصي وسائر الكائنات من غير افعال العباد  
وبالعكس في ايمان الكافر وطاعة العاصي ( فاطاعة الاختيارية التي يترتب  
عليها الثواب هو الاتيان بما وافق الامر الثاني التشريعي و لرضاء اي رضاء  
الامر تركه الاعتراض ( يترتب عليه ) اي على هذا الاتيان ترتب العلة الغائية  
على الفعل الممثل وليس الضمير عائدا الى الامر الثاني كما زعم لوجوه الاول لادمي  
لترتب الرضاء بالفعل على الامر الثاني الثاني على هذا لوجه تأخير هذا الكلام  
الى حيز التفرع اثباته بوجوب استدراك قوله اذا خالف الثاني لان الرضاء يترتب  
على الامر الثاني في كل حال سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجع  
الضمير الى الاتيان فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختياري بما وافق  
الامر الثاني ويترتب على ذلك الاتيان رضاء الامر الواجب له فيما ذ توافق  
الامر ان كما في ايمان المؤمن وطاعة المطيع لافيا خالف الامر الاول لثاني كما

اي المحترمة / انا اهل

بغير اعلية مدار

في كفر الكافر ومعصية المعاصي فان الاتيان بما وافق الامر الاول في هذه الصورة ليس باتيان اختياري يترتب عليه الرضا، لاجل امتثاله له بل ذلك الامتناع اضطراري بالنسبة الى الامر الاول فلا يكون العبد مختاراً في الامتناع بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثاني والامتناع له ففوله دون الامر الاول اذا خاف الثاني بمعنى ان الطاعة ليست الاتيان بما وافق الامر الاول ولا يترتب عليه الرضا، فيما خالف الامر الثاني اذا انقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اوردته على جواب دليلهم الثالث فلان ارادته تعالى وقوع شيء انما هي في ضمن الامر الاول التكويني المستلزم لوقوع المأمور به فكون الطاعة الاختيارية تحصيل ما اراده المطاع غير ممكن في ارادة الواجب تعالى لانتهاء اختيار المأمور بالامر الاول في الامتناع وان امكن ذلك في ارادة السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل ما اراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختاراً في امتثال الامر الاول والالزام باطل لما عرفت وايضاً المأمور بالامر الاول نفس الشيء الكائن والمأمور به وجوده والمأمور بالامر الثاني هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختياري المتراخي عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتناع الاختياري للامر الاول فانه ان تعاقب وجوده فقد عرفت ان لاشيء من الممكنات بمختار في وجوده وان تعاقب بفعله فالمأمور بذلك الفعل لا للعبد بخلاف الامتناع للامر الثاني، واما كونه جواباً عن ادلتهم فلانه على هذا لا يمتد دليلهم الاول اذا انتفاء الامر الثاني عن الشرور والمعاصي لا يوجب انتفاء الامر الاول للموجب لارادة الامر ولادليلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعاً لا تحصيل ما اراده ولادليلهم الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصي انتفاء كونها مأموراً بها بالامر الثاني لانتهاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضاً بل يجوز مع انتفاء الامر الثاني ان تكون مأمورة بالامر الاول ومراعاة في ضمنه ولذا لم يذكر جواباً على حدة عن دليلهم الرابع وما يقال انه جواب عن دليلهم الثاني ايضاً فقيه نظر الله ان الان يتكلف ويحرم الرضا في كلامه من الرضا الامر والمأمور ومن الرضا الجائر والواجب فيقال لانسل انها لو كانت مرادة لوجب الرضا بها كيف وكونها مرادة في ضمن الامر الاول لا يستلزم كونها مأمورة بها بالامر الثاني ليجب الرضا بها ولا يخفى ما فيها بقاء في كلامه بمختار الاول ان الامر التكويني ليس على حقيقته بل هو عبارة عن نعلق القدرة او التكويني الا ان يقال كونه جواباً آخر غير ما ذكره القوم لا يتوقف على كون الامر التكويني على

يكون فيه اختيار

لذلك المصنف انه لم يبق قول  
مرادنا بالامر الامر الثاني  
فقد يتم منكم



حقيقته الثاني ان الامر التكويني خاص بوجودات الكائنات المرادات مع ان  
من جملتها اعدام المدومات المركبة كالنفوس والطاعات والمعادى الا ان بدل  
تلك الاعدام حاصلته بتلك الامر التكويني وكان نفس الامر التكويني نافع  
للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فبالاثر في هذا المقام  
فانه تجاوز الافهام (قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام) قبل ذكر الكلام  
عقيب الارادة تنبيهها على انه لا يثبت الاثر من ارادة ولذا اخبره عن العلم والقدرة  
فان الذي يثبت عن الارادة لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية  
بالعلم صحيح وبالفطرة فاسد اذ كل ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم  
نعم الكلام اللفظي الحادث متعاقب القدرة لكن المراد هنا كلامه القديم القائم  
بذاته وقد يستدل على صفة السمع والبصر والحيوة والكلام بانها صفة كمال  
في الحي فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة  
تلك الصفات بل واز ان يترتب على الذات ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص  
بخلاف اجماع الانبياء عليهم الصلات والسلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له سوى من  
قام به الكلام كالتعلم ان قام به العلم ولذا قال وليس معناه ايجاد الكلام في غير  
كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه الصلات والسلام بمعنى ايجاد كلام  
في شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها  
عن طواهرها كصرف المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالنسبة واجماع  
الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمجرات  
بل لا دور في اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم هو  
يثبت بمجرد الكلام اللفظي المتواتر الغير الموقوف على الاتصال المذكور  
ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الانصاف وسيجيء تفصيل البحث  
(قوله حي لان الحيوة عندنا الخ) اي متصف بصفة زائدة هي الحيوة لان الحيوة  
عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من السارح في الحقيقة  
دليل لكبرى دليل الاشاعة بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى حي  
واستدلوا عليه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شأنه كذلك فهو حي  
لكن احتجوا في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري  
من المعتزلة الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة له العلم والقدرة والجمهور  
من الاشاعة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة فيكون معنى  
الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة  
لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى او في غيره وتلك الصفة الموجبة

في غيره تعالى اعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحى  
او القوة التابعة له سواء كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما احتاره ابن سينا  
وفي الواجب تعالى صفة قديمة هي مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة  
في العلم والقدرة فلا بد لكل حى من صحيح للعلم او القدرة المخصوصين به بالحياة  
في الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة المخصوصين بذلك الحى وهو ما قاله  
الشارح وان وقع الارادة في كلامه يدل القدرة ولما توجه على تلك الكيفية ان يقال  
لانسلم ان الحية في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز ان يكون حيوة  
الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدوا عليها بانه لولا تلك الصفة  
الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا  
من غير مخصوص ورجعنا من غير مرجع واللازم باطل وهذا الدليل منقوض  
اما اجالا فلا نه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به  
تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يخرج  
بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المخصص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة  
الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف  
في المواقف بعد ابراد هذا النقص فن اراد اثبات زيادة الحية فعليه بالدليل  
واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجع انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك  
العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل  
عليها برهان في شيء من الصفات عند، ثم في قوله وعند الفلاسفة هو الإدراك  
الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص  
كلامه بحية الواجب تعالى في الموضوعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة  
الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراهنه  
تعالى عن ان يكون بعض كالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه  
تأخير الحية عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوفة على ثبوت هذه  
الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحية لكن على  
هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتقان الافعال الاختيارية  
او بنفس القدرة ولذا اقره عنها في المواقف وقد سبق مناقجوه من ان تقديم  
العلم على الكل لشرفه والكل وجهة هو مولها واعلم ان شارح المقاصد  
استدل على كونه تعالى حيا سميما بصير بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان  
بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في كونه تعالى متكلما سميما

بصير اوله بضر في كونه تعالى حيا وامله للمسبق منه من ان اثبات الارسال  
 موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على  
 ثبوت الحيوة وليس بشئ ارجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا  
 كونه تعالى متصفا بمحنة زائدة ويكفي في اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا  
 من ان يكون حيوة تعالى نفس صحة العلم والقدرة اوصفة زائدة موجبة لها  
 ( قوله وهما صفتان زائدتان ) اي على الذات لا على العلم كما هو لقوله كسائر  
 الصفات لا سمحالة زيادة العلم على نفسه وزادتهما على العلم مستفادة من التشبيه  
 ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالعالم مثلا  
 وهو الذي دل عليه ظواهر التصوص يلزم ان يكونا مفسرتين للعالم لعدم  
 صحة تشبيه الشئ بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم لقوله ولبسا راجعين الى  
 آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يغفل ما سبق  
 منه من القول بزيادة الصفات على الذات فمن عن زيادتهما على الذات فيكون  
 تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق اصلا لانا نقول ايس ذلك القول  
 صريحا في زيادتهما اذ لا شئ مع ارجاعهما الى العلم بقول ان صفته تعالى  
 زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على  
 الكل بحكم الاكثر مجازا في التصريح دفع التوهم ( قوله ولبسا راجعين  
 الى العلم الى آخره ) اعلم ان الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة  
 ارجعتهما الى العلم بالسموعات والبصرات بدليلين احدهما انها تأثر الحاسة  
 عن السمع والبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى وثانيهما  
 ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا سموع وبصر فيه خروج عن المفعول  
 وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة الكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا  
 عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لا يوجب كونهما عين التأثر او مشروطين  
 به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد  
 مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل  
 لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا  
 على مغايرتهما للعالم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا  
 دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآتين المروفتين قال في روح المقاصد  
 المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مقابلة للعالم الا ان  
 ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس  
 على ما سبق ذكره بل واز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما

بالسموعات والبصر علما بالبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقه  
 الاولى في قولهم بتوقف السمع والابصار على الاثنين المعروفين وبخالف كلا  
 الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل  
 لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا  
 ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب  
 اليه الاشعري فلا وجد لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري  
 من ان جعل الاحساس علما يخالف للعرف والافادة الا ان يكون ذلك التجويز منهم  
 بتجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه  
 اذا علما شيئا علما تاما قبل الابصار مثل انهم شاهدناه بالبصر مثلا فلا شك ان  
 هناك ادراكا آخر اوضح واجلي من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه  
 الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك  
 الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقه الاولى  
 او لا يتوقف كما ذهب اليه الفرقه الثانية مع الاشعري وثانيهما ان ذلك الادراك  
 الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري او من افراد العلم  
 كما ذهب اليه الاشعري فلعل علم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث السموعات  
 والبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الاتعلق واحد ازلي ابدى وان  
 اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد  
 حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقه الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقه الاولى  
 فاذا ذكره الخياي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشعري واولهما غيرهم  
 بالعلم بالسموعات والبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا لا انكشاف  
 التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث السموعات والبصرات  
 فلعل نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالسموع حاصل قبل وجود السموع  
 بخلاف السمع فلا يحدان ومن تمسك به اى باثبات الصفتين المغايرتين للعلم  
 يلزمه ان يقول بالشئ والذوق واللمس ايضا فلا يخصص الصفات في السمع  
 فقيه نظرا من وجوه اما اولها فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على  
 مذهب الاشعري فقط لا على مذهب الفرقه الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا  
 فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لما نبه عليه الشريفة  
 المحقق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد  
 على المصنف حيث جوز المصنف كونها نوعين او شخصين واورد عليه انه

تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع  
والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان تعرض بلوعين لمجرد الاستظهار  
واما ثانيا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن  
افارقة الثانية بارا نظاهر ان كلام السمع والبصر اعني الادراك الحاصل بهما  
مبني عام للآتين فر بما يحصل بدون الآفة وضبرهما من الاحساسات ادراكات  
بشرط الحواس فيكون كل منهما ميبيا مساويا موقوفا على المادة لا يعني ان  
ايجاده له في ادراك الادراك فينا موقوف على المادة فانه خلاف المذهب  
بل يعني ان اوضاع لافات انما اوضاع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائفة  
بشرط ترتيبه عليها فبتمثيل توصيفه له الى بهما بخلاف السمع والبصر فانهما  
انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالمادة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما  
بهما وهذا الجواب اولي ، ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف  
بالذوق والشم والسمع وروود الشرع بهما ( قوله كما يقوله الفلاسفة )  
قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه  
تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشيء لان وصفه تعالى بهما  
مشهور في الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لاحاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر  
الى العلم بالسموعات والبصرات بعد ملاحظة ان معنى عينية الصفات في الصفات  
وترتيب آثارها على نفس الذات في خرافات الاوهام فان غرضهم من ارجاع  
انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينا وانما الممكن له تعالى  
العلم بالاشياء لا يرى ان الامتزاج مع بقية الصفات الحقيقية الزائدة فالوا بذلك  
الترتيب على الذات واما الجواب عند بان المراد فلاسفة الاسلام ويموز ان يكون  
مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فربك جدا ( قوله قبل الاولى الى  
آخرة ) وجه الاول وفي ما يستفاد من شرح المواقف من ان اثبت صفتين شبيهتين  
بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشيء اذلا اشكل في ترتيب  
الابجلاء التام بعد حدوث السموعات والبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى  
وعدم ترتيبه قبل حدوثهما لا متنازع اتمه بهما بالمعدومات لا يوجب نقضا في حقه  
تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكره في المنتهات ولم يذهب احد الى ان السمع  
والبصر من جملة المنتهات ايضا وامهله هذا مرضه ( قال المصنف وهو موز  
عن جملة صفات انفس الى آخرة ) الظاهر من سياق كلام الشارح انه نكار  
1 سبق وانما اعبد الله ان الصفات السابقة كشيء الشبه والمثل والشريك

قوله بل انما ظهر الى  
آخرة وذلك لان  
الظاهر في جميع  
الاحساسات ان يكون  
مشروطة بالحواس  
على بين اهل الافان  
واذ قد ورد في الشرع  
السمع والبصر في حقه  
تعالى جواز بل يكونا  
مبين عامين ويني  
البواني على ظهرها  
اذ الصرف فيها  
بلا دليل بخلافهما  
فانهم سخط

والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزّه عن جميع سمات النقص  
وان حل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية كعدم  
شمول العلم والقدرة لم يكن نكرا لان المراد هنا في صفات وجبة لا نقص كوجود  
الشبه والمثل في النقص في الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شيء في الصفات  
الى آخره) انما قيد بقوله في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة  
في الصفة وايضا لو علم المشابهة في الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا  
ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك في جنس الشبه في شيء من  
الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحيث لم يتم استدلاله  
الاتي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخالفات الا ان يقال على تقدير تعميم  
الشبه المنفي من الواجب يكون قوله ولانده مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك  
في الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي  
في القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحيث يكون النفي راجعا الى  
المشابهة ولذا قال اى لا يشبهه شيء مع ان ظاهر كلام المصنف في وجود  
المشابهة لان في مشابهة شيء موجود قوله قديم وكامل وذاتي فالقديم في مقابلة كل  
من العرض والمحدث واشارته الى ان العرض عند الاشاعة ما يقوم بالممكن لا اعم  
بما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست معرض عنهم وان كان  
القيام بمعنى اختصاص الناعت بالتنوع في التحقيق شاملا للكل فان شموله لا ينافي  
تخصيص الغير بالممكن في قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول  
بالحدث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا  
بقاء الاعراض بتعدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وبدا غير محددة  
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكمال في مقابلة القاصر والذاتي في مقابلة  
المستفاد من الغير (قوله اى المخالف في القوة) اى الواجب المخالف له تعالى  
في القوة والقدرة بان يكون قوة زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل  
هو الواجب المساوي في القوة وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص  
في القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوي فيها او الزائد فيها منفيان بقوله  
ولا يشبه اما المساوي فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية  
مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى  
مشاركة للممكنات في الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشارك  
في الحقيقة و يصبح تجوز التفاوت في القوة بالزيادة والنقصان كما يشهد تفوت

القوى والقدر في افراد نوع واحد وهذا ازعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم  
 الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماصدق عليه المسمى بذات الموضوع  
 والاشتراك في الوجود لا يوجب الاشتراك في الذات والاشكال الانسان والفرس  
 مشاركين في الذات والحقيقة لاشتراكهما في مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف  
 في المواقف ( قوله وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة ) هذا التفسير هو المختار  
 عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسر الشريفة المتفق هناك به  
 والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمتفق لا مشارك له اتصال  
 في الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا راد فديما المتكلمين  
 في زعمهم سابق كما ردهم في المواقف وحينئذ يكون التدبير بمعنى المساوي الغير  
 المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا في الحقيقة الجنسية او لم يشاركه  
 في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا في القوة او مختلفا زائدا او ناقصا وسواء كان  
 واجبا او ممكنا والمراد بالمساوي المماثل والمخصم وهو المراد من ذكره الشريفة  
 في تفسير التدبير حيث هو المثل للمساوي فيكون نفي التدبير والمثل متضمنا لنفي تعدد  
 الواجب مطافا ولارد على فديما المتكلمين ودليل لكل هو قوله ولما كان وجود  
 الواجب وتعيينه الى آخره ( قوله ولما كان وجود الواجب وتعيينه ) اي ما به  
 يمتاز عن جميع ماعداء عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقة  
 وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت اوجينية لما قالوا ان كان تعيين  
 الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقة وان كان زائدا عليها  
 كانت كلية فان كان لازما لها كانت كلية متحصرة في فرد وان لم يكن  
 لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم  
 من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل كلي اذا كان تعيينه بذاته  
 او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتمدد الفاعل يكون نوعه متحصرا  
 في فرد بل يتمتع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على تقيض الملازمة لاعلى نفسها  
 ثم ان هذا التلام يظهر دليل على نفي لمشارك في الحقيقة واجبا كان  
 او ممكنا وباطنه دليل على نفي تعدد الواجب مطافا ايضا فيكون دليلا لنفي التدبير  
 ايضا اذ لا وجه لتلك دليله هنا واذا اتفق المسمى من الواجب قائم وقوة من الممكن  
 باضر يق الاول اما كونه دليلا على نفي المشارك في الحقيقة فبان بطلان كونه له  
 اتصال مشترك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما  
 فيلزم ان يكون للواجب ماهية كلية واللازم باطل واللام يكن وجوده  
 وتعيينه عين ذاته ولللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان

ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه  
غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعيين ضرورة التثنية وما به الاشتراك غير  
ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناقض الوجوب الذاتي  
انتهى لانه مبني على ما ذهب اليه بعض المتأخرين من كون التين والشخص  
جزأ من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا الطلب لا يتوقف  
على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ ثبت على  
مذهب جمهور المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير المشاركة في الحقيقة  
لم يكن تعيين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما  
لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما  
او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب  
فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او مملأ بها او بلازمها  
فلانه تعدد وان كان مملأ بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب  
في تعيينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ما هو المختار عند المصنف  
ونسأله المحققين واما كونه دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ما ذهب اليه  
الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد صرح المصنف في بحث الواجب لذاته  
ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الانفس الماهية الواجبة وعلى تقدير  
كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كانا لما ادعى الماهية  
فان كان مملأ بهما لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على الماثل  
بالوجود والوجوب وان كان مملأ لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى علة  
مفارقة لماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه  
وجوديا اي امر او جودا لا يكون الانفس الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على  
تقدير كون الوجوب نفس الماهية لو كان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا  
في الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية  
واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق  
الشارح ولتركيب الهويتين على مذاق المصنف ثم قال المصنف في المواقف ههنا ما  
الحكماء فقد قالوا بمتع وجود وجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين احدهما  
لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع  
الاثنية بدون الامتياز فيلزم تركيبهما اي تركيب كل منهما من الماهية المشتركة  
والتعين المميز وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح اهم ذلك



ثم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير نبوته نفس المساهبة  
 لما تقدم في اصحاب الواجب لذاته وانما التردد في صحة كون الوجوب وجوديا  
 لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان  
 الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه  
 المفهومات وامثلهما من الوجود والعدم والمنشخص امور اعتبارية انتزاعية  
 وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه  
 المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات  
 عين الذات جزم هنا بان لاشبهة في كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين  
 الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطافا وهو الذي اشار اليه  
 الشيخ في التعاليقات حيث قال وجوب الوجود لابتسامه بالجل على كثيرين  
 مختلفين بالعدد والاكل معا ولا وارتضاه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال  
 وجوب الوجود بنى الشريك وكذا العلامة انتفازي في ذلك البرهان في شرح  
 المقاصد من غير تكبر واقال ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات  
 ان لا يتصف الماهية الواجبة بصفة من الوجوب المطلق زائدة على الذات  
 فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الضوء مضي لان قبيل الشمس  
 مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب وجودي وعين الذات ينجم على هؤلاء الاعلام  
 ان هذا منقوض اما بالاول فلا نه جاز في الوجود الذي هو عين ذات الواجب  
 فلو صح لزوم ان لا يكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك  
 بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا  
 ان الواجب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعي وعارض  
 ذهني من الماهيات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فـ لم  
 لكن حينئذ لا يتم التفريد اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب انحصار لا يكون  
 مشتركا بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطافا لجواز ان يكون هناك  
 واجبات بالذات وجود كل منهما واثبات وجوبه الحاصل عين ذاته كما اشار  
 اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كرونه حيث قال في بعض تصانيفه  
 البراهين التي ذكروها انه يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية  
 واما اذا اختلفا في ماهية فلا بد له من برهان آخر ولم اضف فيه الى الان انتهى  
 لا يقال او كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركا بينهما سواء  
 كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة  
 الماهية الانسانية والحركة لارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان

والشعب عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك  
ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكهما في شيء من الذات والذاتيات  
كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود وغيرهما  
(قوله وقد يستدل عليه) أي على نفي التل المشترك في الحقيقة وكذا قد التقيلمة  
في أمثاله إشارة إلى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم  
كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه أمران أحدهما أنه يعني على كون الشخص  
جزأ من الشخص يلزم تركيب الهوية وثانيهما أنه مبني على زعم أن مراد المصنف  
من التل النقي هو الممكن المشترك في الحقيقة ليكون متممضا في رد قدماء المتكلمين  
ولاحاجة إلى تخصيص التل في كلامه بالممكن كما عرفت وأعل منشأ غلط هذا  
المستدل أن شارح المقاصد أورد هذا الدليل في رد قدماء المتكلمين في زعمهم  
أن ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله أنه لو شارك ممكن له تعالى  
في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الآخر بخصوصية  
زائدة على تلك الحقيقة فحينئذ لا يتخاوان أن يكون كل من الواجب والامكان  
لازم للماهية المشتركة أو يكون الواجب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان  
لازمها مع خصوصية أخرى والأول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين  
واجبا وبما كنا معا وهو اجتماع التقيضين والثاني محال مستلزم لتركيب هوية الواجب  
من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود  
الواجب وتعيينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب  
بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك  
الخصوصية مقتضاها والكل يتنا في الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور على  
ما ارتضينا لا ينفى احتمال المشاركة في الحقيقة الجنسية لجواز أن يكون تلك  
الخصوصية فصلا يقتضي الوجود والتعين والوجوب بخلاف الأولين لأن تركيب  
الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال وبهذا البيان  
اندفع الالهام (قوله لقوله تعالى لا اله الا هو) قال العلامة في شرح المقاصد  
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها ولا نزاع لاهل  
الاسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العباد وقيامهم ما يقوم  
بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بعدم ما بمعنى  
عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الألوهية ووجوب الوجود ووافقه الشر يف  
المحقق في القول بأن بعثة الأنبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات

بمعهم أن ذلك متأكد  
لجميع المذاهب

لا تتوقف على الوحدة فبحوز فيها التمسك بأدلة السمية فهذه الآية  
 دليل قطعي في نفي تعدد واجب الوجود ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد  
 المسحق للعبادة فانجمه على التسارع امور الاول انه لا وجه لتخصيص هذه  
 الآية بنفي الشريك في الخلق والابجد اثباتي انه لا وجه لتخصيص دليل  
 حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المختل مع دليل بطلان الغير لثالث  
 بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه  
 لاحاق سواء الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الآية مبني على مذهب من جوز  
 واپس بمناظر عنده والذات لم يلفت اليه في دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه  
 ( قوله ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ) اعفاء المذكور في هذه  
 الآية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظم المشاهدين به الانواع  
 وترتب الانار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما في الاصل كما افادوا ثم ان كل  
 من مخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهي بمبارتها في آية  
 متعددة غير الواجب تعالى وبدلالتها في تعدد الاله ( قوله والاول فدمر الاشارة آه )  
 اى الاشارة في ضمن دليل نفي المثل المشارك في الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه  
 من الخلل وما قبل مبنى الاستدلال على نفي تعدد الواجب على ان يكون للواجب  
 ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم التل المساوي في القوة فلا يرد انه  
 لا يبنى وجود واجبين اثنين كل منهما عين ذاته او لازم شانه ففسد من وجوه  
 اما اول فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية بنا في صريح كلام شارح فيما مر  
 اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعيينه وجوده زائدا على تلك  
 الماهية قطعا وان كان لازما لها واما ثانيا فلا يرتفع اختصاص الواجب بعينه ماهية  
 كلية مفسدة للتوحيد الاول واما ثالثا فلان قيد المساوي في القوة لا يدخل  
 ههنا بل في برهان آت نفع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة  
 على ان ذلك القيد مبني على القوة عماد عليه كلام الشارح مما اشار اليه  
 المولى الحلي من ان ابرهمن المشار اليه في الآية الثانية انما يبنى تعدد الواجب  
 القادر على الكمال لانه مطلق الواجب اذ يميز ان يكون الواجبان القادران  
 متخالفين في القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لاقادريته على الكمال بحيث  
 يتساويان في القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل مطلقا ليس من شانه الخلق  
 او موجبا اما على تقدير كون احدهما مطلقا او ناقص القدرة فظهر لعدم امكان  
 التمتع واشترك الضعيف مع القوى في التبرؤ اما على تقدير كون احدهما موجبا

قوله الا ان يقال الخ  
 واول جعل هذه الآية  
 مؤيدة لثبوت بالدلائل  
 العقلية ان يتوجه عليه  
 شئ كما سبق نظير مستحق

أي من الأدلة الصلح  
المشتم

فلا نه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فالوجود واجب موجب  
كان معطلا بالضرورة ولا ممتنع استناد الحوادث الى القديم الموجب بدون شروط  
معددة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار  
الواجب المختار فلا يمكن التمتع بينهما كما قيل و اذا لم يدل الدليل المشار اليه  
على نفي تعدد مطلق الواجب فلا يثبت فيه من دليل آخر هو ما مر هذا مراده  
ومن يتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه  
يقضي خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كل متواطئ  
لا تصور في افراذه تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلى مراتب  
الكمالات الممكنة فكلها ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الانصاف بجميع تلك  
الكمالات التي هي خواص الالهية وكلما نفي واحده منها يلزمه ان لا يكون واجب  
الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى  
التعطيل في المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلما  
تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة  
فيلزم امكان التمتع المستلزم للفساد فالدليل المشار اليه في الاية ينفي تعدد مطلق  
الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقايد لا كما حسبه الشارح  
كيف ولو كان الامر كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يمتد  
به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (قوله  
وقد يستدل عليه) اي على نفي تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد  
الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم  
محال ضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال  
لامتناع تأثير الشيء في نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون  
الواجب الاخر معلولا للواجب العلة لان عليه لذلك المجموع اما باعتبار  
تأثيره في كل جزء منهما او في احدهما او في انضمام احدهما الى الآخر او في  
الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما  
من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتباري  
معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو  
معروض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المعروض الابا اعتبار تأثيره  
في كل جزء او في احدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه  
علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما  
فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض

قوله بخلاف الموجب  
لصفاته فانه لا يؤدي  
الى التعطيل في  
المصنوعات فزال  
الاشكال بين ايجاب  
الصفات و ايجاب  
المصنوعات كما استشكل  
به الشريف المحقق  
والمولي الخياي مع

للهبة لا يكون عليه الا باعتبار تأثيره في الواجب الآخر فليزم كون احد الواجبين  
 ماولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجماع لتفنيذ او غيرهما  
 وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين اواحدهما ماولا لمبره والماصل  
 او وجد لذلك الممكن الموجد علة مؤثرة فيه يلزم اما كون الشيء علة لنفسه  
 او كون الواجب ماولا لتأثيره والكل محال وما قال لان لم ان هناك موجودا آخر  
 سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبية على بطلانه كيف وهناك موجود مروض  
 الهبة الاجتماعية ومروض الاثنين كما ان هناك مروض الواحد وكل منهما  
 وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج  
 الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شيء من الواجبين الى شيء واما ما قيل التزديد  
 الذي ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع نختاره وهو جواز ان يكون المجموع  
 بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى وانشار اليه الشارح  
 في رسالة اثبات الواجب فدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلام مستقلا  
 فان كان كل من الواجبين فاعلام مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المنجبل  
 وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلام مستقلا فذلك عليه الشيء  
 نفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فليزم ماولية احد الواجبين لا محالة  
 وتحتيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد ايجاد  
 العشرة المستقلة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة  
 فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل  
 آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذي أثبتته الشارح فيما سبق بداهة  
 ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجربى التطبيق  
 والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود  
 ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح  
 هناك ان للعشرة الموجودة وجودا آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه  
 بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بداهة ولا محتاجا اليه فكيف يحكم بداهته  
 وما الحاجة الى اثباته فالأثر في المجموع المؤلف من وجودين فصاعدا اما مؤثر  
 في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات او في بعض اجزائه كتأثيره في  
 في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع لذات والصفة واما اذا لم يكن  
 مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقول  
 يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ما جوزه

في البرهان المشهور لا ثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل  
 باليجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان  
 كل منهما بشرط انضمامه الى الآخر علة يلزم التوارد المستحيل والايلازم الرجوع  
 من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لاختيار ولا يجدي القول بتغاير  
 المعلولين بالاعتبار لان العاتين على هذا متغايران بالذات فلا بد من تغاير المعلولين  
 بالذات ايضا بقي ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ في التعليلات حيث قال كل اثنين  
 فالواحد منهما مقدم طبعاً عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاخرين  
 ولا يتصور وجود الاثنين الا بالواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذا اضيف  
 اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله شيء اية قبلية كانت انجح منهما انه  
 لا يتصور وجودان متصفان بوجود الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين  
 واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود ذلك المجموع عين ذات المجموع على  
 قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال لو وجدوا جابان فاما  
 ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة  
 احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون فيلزم ان يوجد  
 الممكن بلا علة مؤثرة فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام  
 واما وجه التمر بوض بقله وقد يستدل الى آخره فلعله لما اشرنا من الاولى  
 وللاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال او تعدد الواجب  
 لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه  
 او لغيره ( قوله والثاني قد اشير اليه في الاية الى آخره ) وانما قال اشير  
 لما اشير اليه من ان هناك دليلان احدهما مصرح به في الاية بالنسبة الى  
 العامة وهو الافتناع والآخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولي  
 الاياد وهو البرهاني المسمى ببرهان التمايع وكلا الدليلين عقليان لا ان  
 الاول نقلي والثاني عقلي كما توهموا ضرورة ان الاستدلال بالاية على نفي  
 تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل هو استدلال بطريق  
 القياس الاستثنائي غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عارية بل الدليل  
 النقلي هنا ليس الا الاية الاولى اعني قوله تعالى ( لا اله الا هو ) وقيل انما قال  
 اشير لان الاولوية غير صريحة في الخلافة فانها تحتمل الواجبية  
 والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي مطابق التعدد لان نفيه  
 لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثاني فلما قد منا

قوله يشتركون  
 مجموعهما الى آخره  
 فيمرد لما ذكره  
 الشارح هو بعينه ما  
 ذكره الشيخ فافهم

قوله ليس لاجل كونها  
 الى آخره والا كان  
 دليلا قطعيا لان  
 ذلاتها على انتفاء  
 الالهة بحسب دلالة  
 الالفاظ قطعية بناء  
 على ان كلمة لودالة  
 قطعيا على انتفاء  
 طر في الشرطية سدد

من دلالة الآية على أني أمدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح  
 في وجوب الوجود والقدم لذاتي مع لحواص ومن جلتها الحاقية والمبودية  
 وبما يتفق اظرفه باعتبار تضمنه احدهما كقائلا في قوله تعالى (وهو الله  
 في السموات والارض) ان تعاق اظرف لتضمنه معنى المبود وترب الفساد  
 قريبة على ان تعاقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الحاق المؤثر (قوله وقديلا  
 انها دليل اقناعي الى آخره) معارضه اقوله وانني قد اشير اليه الى آخره  
 او نقض للدليل المشار اليه بان يقال المضطرب هنا برهاني والمشار اليه في الآية  
 اقناعي لا يفيد العلم اليقيني فلا يصح الاستدلال بها على هذا المضطرب وذلك  
 لما ذكره العلامة التفتازاني في شرح "مقايد حيث قال واعلم ان قوله تعالى (لو كان  
 فيهما آلهة الا الله لفسدتا) حجة قناعية والملازمة غائية على ماهو اللابقي  
 بالخطايات فان العادة جارية بوجود اتمايح والتعاقب عند تعدد الحاكم على  
 ما اشير اليه بقوله تعالى (واملا بعضهم على بعض) الآية والافان اريد الفساد  
 بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فيجرد التعدد لا يستلزمه لجواز  
 الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل  
 التصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقل  
 الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان  
 لا يمكن بينهما تمناع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا قول  
 امكان التمايح لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه  
 يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان  
 انتهى وحاصل مراده ان امكان التمايح لا يستلزم وقوعه بالفعل وان اريد ان كلا يمكن  
 التمايح بلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك مما لجواز ان يتفقا على الابد بالاشتراك  
 في كل مصنوع او بالتوزيع ان يوجد احدهما بعض الكائنات والآخر البعض الآخر  
 اما في كل وقت او بالتوبة في مدة قصيرة او متضاراة وان يتفقا على ايجاد احدهما  
 دون الآخر ابداع القدرة وامكان التمايح بينهما وان اريد ان يلزم حينئذ ان لا يوجد  
 مصنوع بالامكان فليس لكن بصلان اللازم حينئذ مع ولو سلم ان امكان التمايح  
 يستلزم التمايح بالفعل فلا نسلم انه يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان  
 وانما يلزم ذلك لو كان التمايح بالفعل مستلزما لبعضهما وعدم كونهما صانعين بالفعل  
 وهو ممنوع لجواز تجنح احدهما دون الآخر فيكون احدهما صانعا وبوجود المصنوع  
 بايجاد غير اداه فقبل ادلاوه هو الثاني وبما يدها هو الاول ونخص مراده ان الآية ا

قوله بطريق ارادة كل منهما الى آخره فان في تلك الارادة تماثلا ايضا وانما قال ذلك ليصح تقرير تقرير الآية على برهان التماثل وفيه نظر لانه قرر اول الدليل الذي اشار اليه في تقرير الآية وجعل دليلا رابعا وبرهان التماثل دليلا خامسا فيجوز ان يكون تقرير الآية مقفرا على الدليل الرابع وان يكون الآية مع ذلك مشبهة الى برهان التماثل كما كانت مشبهة اليه على تقدير كونها حجة افتراضية فالوجه ان تعرض المولى انخيل بالتماثل المذكور ليس ليصحح التقرير بل للاشارة الى ان ذلك التقرير يصح باعتبار كل من الدليتين

يند

لا يكون برهانا سواء حل الفساد على الخروج عن النظام او على عدم التكون وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التماثل قال وهذا البرهان يسمى برهان التماثل واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الاية فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونيهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الاخير ان فلان من التوارد والرجحان من غير مرجح وان اريد بالفساد الخروج عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتمييز صنع كل منهما عن الآخر بحكمه اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الاتساق الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر النظام الذي فيه بقاء الانواع وترتب الاثار انتهى وذلك قدح بان يقال تعدد الاله لا يستلزم التماثل بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر بل امكان ذلك التماثل والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التماثل بل يتفقان على ايجادهما بالاشتراك او بقض احدهما الى الاخر كما اشار اليه المولى انخيل ثم اراد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة افتراضية لكن انظار في الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع والتوزيع فيلزم انعدام الكل والبعوض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التماثل بينهما المستلزم للحال لان امكان التماثل لازم لمجموع امرين من التعدد واما كان شي من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شي من الاشياء حتى لا يمكن التماثل المستلزم للحال انتهى فما قيل على الاول يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل والبعوض وان اريد انه يلزم انعدام الكل والبعوض بالامكان فيطلان اللزوم منوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين



مؤثر بن فيهما وذلك موضح به في كلامه وان غفل عنه ذلك اغفل وانما يتوجه ذلك اذا علم الآله من الصانع المؤثر فيهما بالاعمال وغير المؤثر نعم رد عليه اجبت الاول بتوجه عليه ما ذكره بعد الملاوة ايضا من ان امكان التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يقع ابدا فلا يلزم عدم كونهما صائغا وان بني على تسليم العلامة اولالم يكن محققا الثاني لو سلم ان التامع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فعبثا لا نسلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صائغا عند التامع يلزم ان لا يوجد هذا العالم المحصور لجواز ان يكون هناك ايجان احدهما مؤثر في السماء من غير تمامع والاخر مؤثر في الارض من غير تمامع فتماما في الثالث العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صائغا لافلاك العاشر والمؤثر في الارض صائغا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صائغان مؤثران بالاعمال فيهما الثالث لو سلم ان امكان التامع في كل مصنوع يستلزم التامع بالاعمال فبإية ما يستلزمه التامع هو المحالين لما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع التقيضين اعني عدم كونه احدهما او كليهما صائغا مع كونهما صائغين فليكن اللازم هو الاول دون الثاني اذ ليس احد المحالين اولي باللزوم واولم فليس عدم كونه احدهما او كليهما صائغا لازما واحده بل مع كونهما صائغين في ضمن لزوم اجتماع التقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صائغين في ضمنه وما قبل مراده او يوجد صائغان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لا يمكن التامع ضرورة كون كل منهما صائغا تام القدرة لكن امكان التامع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صائغا واذا لم يكن احدهما صائغا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتهاء علة التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كونه احدهما صائغا حينئذ هو استحالة التامع لا امكانه الموضح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزام امكان التامع عدم كونه احدهما صائغا فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا علم الآله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا خص به على انه بمجرد استثناء تقيض التالي اعني قوله لكن امكان التامع محال ثبت اصل المطلوب اعني نفي تعدد القادر على الكمال وهو ان الذي اشار اليه العلامة فجهله بعد الاثبات دليلا لملازمة دليله فاستدرك المصادرة على المضطرب لرايع ان امكان التامع ان لم يستلزم التامع بالاعمال في كل مصنوع ولا من ما ذكره

قوله مستلزم للمصادرة  
الله الان يقال اللازم  
من الاستثناء المذكور  
بطلان تعدد مطلق  
الاله والمطوب نفي  
تعدد الاله المؤثر فيهما  
فلا بأس في جعل الاول  
دليلا لملازمة دليل  
الثاني فتأمل

من التحقيق وان استلزم فتم ما ذكره العلامة في التقرير الاول ايضا بان يقال  
لو وجد الهان قادران على الكمال لا يمكن التمتع بينهما في كل صنوع وكلاهما يمكن  
التمتع بالفعل بطريق ارادة الابدان بالاستقلال وكلاهما لازم التمتع لم يوجد مصنوع  
اصلا فانه لو وجد على تقدير التمتع المذكور اللازم للتعدي فاما مجموع القدرتين  
فيلزم عجزهما او بكل منهما يلزم التوارد او باحدهما يلزم الرجحان من غير  
مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة  
وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد  
الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود ولا يمكن بينهما تمتع  
بارادة كل منهما الاستقلال في ايجادهما لعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان  
التمتع محال كما قررنا الخامس ان التوحيد في حصر مطلق الخالق لا مخالفة  
السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل في تعدد مطاق الاله وما  
ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما محتمل لان المراد تمكن الآلهة التي اتخذوها  
من الارض كما دل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ( ام اتخذوا آلهة من  
الارض هم يشركون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ) ولا يلزم منه تمكنه تعالى  
فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى الا الله استثناء متصلا **و**جميع ذلك  
اشار اليه البيضاوي حيث قال وصف بالالما تذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما  
بعدها ودلالته على ملازمة انفساد كون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته  
لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثاني لقطعية الملازمة  
صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام ( قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم  
الى آخره ) يعني انه كما يستلزم عانة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم  
عقلا استلزاما قطعيا امكان التمتع والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل  
استلزام حجة على التوحيد فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل  
الاقتناعي وباعتبار الاستلزام العقلي القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى  
عندهم ببرهان التمتع فهذا الجواب جواب بخرير المراد بان ليس المراد من  
الدليل المشار اليه هو الدليل الاقتناعي المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان  
المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخوارج من اولي الالباب فاندفع بعض الالهام  
وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان بالمتخالف  
بشرائط الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بينهما تمتع بان  
يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ايضا او في هذا المكان

قوله جواب اي عن  
المعارضة او النقص

والآخر كونه فيه اسود اوفى مكان آخر لكون كل منهما مادرا على الكمال  
على كل ممكن في كل وقت لكن امكان التمتع المذكور محال لان نفس اجتماع حال  
وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محلا وان قلنا ان  
نفس التمتع محال اذ او فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الآخر  
فيلزم عجز الآخر عن تنفيذ القدرة في الممكن فلا يكون انهما قادر على الكمال  
وقد فرض انه قادر على الكمال وهو اجتماع التقيضين او يحصل مراد كل  
منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود اوفى مكانين  
مختلفين مما لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض  
ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمتع فيهما  
وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تمدد مطلق الاله بقادر على الكمال  
لان منشأ لزوم امكان التمتع قدرتهما على الكمال سواء كانا خاتمين مؤثرين  
بافعل اولم يكونا والشارح لقصد جملة دليلا على نفي تمدد الاله الخالق بالفعل  
لم يكتف بلزوم العجز المتنافي لكمال القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله  
فلا يكون خاتما وقد فرض كونه خاتما هف وامله التفت الى ما قبل غاية لزوم  
العجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم مد الغير ببقى الوجود عليه  
والمتنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لاقى الوجود فلا يقوم هذا  
البرهان على نفي تمدد مطلق الواجب بل واز ان يكون ناقصا قدرة بخلاف ما اذا  
اقبح على نفي تمدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم  
لاجتماع التقيضين في الشق الاول والثالث في كونهما خاتمين وغير خاتمين واجيب  
عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود اوفى الابدان اوفى شيء  
آخر متناف للوجوب الذاتي بالاجتماع الفصحي وما قبل انما يتم الجواب على مذهب  
من يقول بحجية الاجماع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين  
على حكم فرعى لا طريق الى العلم به سوى الدليل السمعي وهو المختلف في حجيته  
بل المراد اجماع جميع العقلاء على ان واجب الوجود منزوع عن جميع سمات لنقص  
وقد مر منه الاشارة ولاشبهة في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما  
قطعا بالابري انه لا دليل لنا على ان قدرته تعالى شاملة لاساحة الامكان الذاتي  
بحيث لا تنفك عند حد سوى وجوب الوجود المجمع على كونه ممدد كل كمال  
ممكن بحيث لم يبق في القوة كمال متوقف اصلا ثم انه غير الضدين في دليلهم الى  
التقيضين لان استحقاق اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع التقيضين

ولان ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين  
واقول لما اخرج البرهان عن مجراه الطبيعي اخل به من وجوه اما اولاً فلان  
التعرض بقيد الخلق مما لا دخل له في لزوم امكان التمتع لما اشرنا من ان منشأ  
اللزوم كمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود كمال القدرة فالبرهان كما ينبغي  
تعدد الاله الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب والا فلا ينبغي تعدد الخالق ايضاً  
لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة لم يتمازعا لعدم امكان التمازع  
بين القوى والضعيف واما ثانياً فلانهما اذا تمازعا في وجود ممكن وعدمه ولم  
يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقاً بارادة اخرى  
متعلقة بممكن آخر لان الخالق لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولا يلزم  
من العجز في احدي الارادتين العجز في الارادة الاخرى اذ بعد ما لم يكن نفس  
العجز فساداً نقول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمازعا في وجود  
ما اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التمازين مراد من اراد العدم وحصل  
مراد من اراد الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمازع الممكن هو ان يريد  
احدهما وجود ممكن في وقت ما والاخر تنقيضه اعني عدم وجود شيء من الممكنات  
ابداً فان حصل مراد من اراد الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقاً اذ لا يصح  
له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في الجملة وان حصل مراد من اراد العدم  
فلا يكون من اراد الوجود خالقاً قلت اذا لم يصح له مع هذه الارادة ارادة  
وجود شيء لم يصح فرضه خالقاً ايضاً لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود  
على ان يتصور اما ان تصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء فيجوز ان يكون  
خالقاً باعتبار الارادة الثانية اولا تصح فلانسلم انه لو وجد صانعان في  
الجملة يلزم امكان ذلك التمازع ولا يختص الا بان يحمل التمازع على هذا والخلق  
في كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت  
او عدمات كعدم الايمان من الكافر وبوئيه ماسياً في من المصنف من ان  
الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم  
يلزم ان لا يكون خالقاً نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه واما ثانياً فلان لا نسلم  
انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزاً واتما يلزم ذلك  
لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب  
كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد  
من اراد الوجود دلجماً جانب العدم لاف تصور في القدرة حتى لو تعلقت الارادات

القول

بالعكس انعكس الامر في حصول المراد وان بنى على بطلان الامر لوىة  
الذاتية الممكن باحد الجانبين فنتجه عليه ان ادلة بطلانها منطوق فيها كما سبق  
اليه الاشارة والتعريض البرهن عن هذه الورطة جاءوا التمتع الممكن بين الضدين  
الوجوديين لا بين انقيضين وان غفل عنه الشارح (قوله فان منع استلزامه امكان  
التخالف الى آخره) بان يقل لانتم انه لو تعدد الاله الحق يلزم امكان التمتع  
لجواز ان يجب اتفانها اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخبر او ايجاد ما غلب فيه الخير  
واما باقتضاء ذاتهما الانقيض دائما ولما قيل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطله  
اما الاولان فلا ينفك عن استلزامان عدم اقتدار شئ منهما على بعض الممكنات  
وهو الذى تساوى فيه الخير والشر والخير فيه مغلوب ولا خبر فيه وايضا نفرض  
التمتع فيما كان فيه الخير والشر من اوبين مع اتفانها مبنيان على كون ارادة الواجب  
نايبة للصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الشكل اشار شارح المقاصد  
وان زعم المنع جواز امتناع ما عدا ما تمحض فيه الخير او غلب فتقول لزوم الشر  
لاحد جانبي الفعل عقلا متخالف للذهب فان ترتب الخير والشر للامساجد بايجاد  
الواجب عاذه والفساد على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك  
من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنفع نايبة للجانب الذى  
يخبره واما الثالث فلا يلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين بجزا اخر عما هو  
ممكن في نفسه اعنى ارادة الطرف الاخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان ارادته ممكن  
ذاتى فسلم لكن الممكن الذاتى يجوز ان يكون متمعا بافتر وهو ارادة احدهما  
الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالتمتع بافتر بجزا او الالكل لاله الواحد  
ايضا عاجزا اذ لا يبنى قادرا على ايجاد ما يوجد لامتناع تحصيل الحاصل وكذا  
لا يتناقى قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان اراد انه  
ممكن وقوع لامتناع فيه لا بالذات ولا بافتر فتدبر كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما  
ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محبلا للطرف الاخر لا نقول  
نفرض تعلق الارادتين مع بحث لا تقدم لتعلق احدهما على تعلق الاخرى  
فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم التجز  
عن هذا الممكن لصراف فلا يكون انها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق  
القدرة بعد ما كان متمعا بافتر باقتضاء علته التسامية او باقتضاء ذات الواجب  
فان الصادر عن الذات لا يجب بمتقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار  
وبهذا الجواب دفعوا النقص المتوجه على برهان التمتع بانه في عدم الوهية

بعض ما لا يجوز

تمتع

٢ وسلم رد

الله تعالى لو تمتع بالشر

بالسبب لا يحصل

لأنه لا يمكن

طرا

الواحد بان يقال لو فرض تعاقب ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من الصفات  
فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولاً يحصل شيئينهما  
وهو ارتفاع التقيضين اولاً يحصل احدهما فيلزم العجز او تخالف المعلول  
عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود  
علته التامة او بايجاد الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعاقب  
الارادتين معاً فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل  
وقت يكون تقدم تعلق احدي الارادتين على تعلق الاخرى رجحاناً  
من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض المعية وهو  
المراد مما ذكره الشريفة المحقق في حواشي شرح حكمة العين حيث قال  
لاخفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يتخلو اما ان يكون  
للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولاً والثاني بوجوب عجزه اذ لا مانع  
عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم  
امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احد الامرين اما اجتماع التناقضين  
او العجز والالزام امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه ينتهي ما ذكره  
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد  
اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادر عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم  
ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجراً بل كالا  
للقدرته بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز  
بتجبر الغير اليه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهرة قبل يلزم  
على هذا ان يكون الواجب قادراً على اعدام المعلول مع وجود علته دفعاً للعجز  
وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير الفوم وههم  
(قوله فالجواب انه لا يتخلو الى آخره) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار  
اليه المنوع الى الدليل المصرح به في الآية لكن بحمل الفساد على عدم التكون  
بان يقال لو وجد الهان قادر ان على الكمال صانعاً للعالم بالاقول لم يوجد  
مصنوع فضلاً عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فاعلة التامة اوجوده  
اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العائتين المستقلتين على معلول واحد  
شخصي وهو محال كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر  
خالقاً او مجزوعاً القدرة مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق والابجاد  
كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع

لانه لا يمكن ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احدهما  
 او مجموعتهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذي هو جواز  
 الاتفاق في الاستفادة من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز  
 اتفاق لصاحبه على إيجاد موجود لزم احد الفاسد لان العلة التامة لوجود  
 ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احدهما او مجموعتهما والكل محال  
 كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة  
 الاتفاق وهي لا تستلزم الممنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون  
 التخالف محالا ايضا فاسد لانه اذا انفصل كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيئا منهما  
 قادرا على شيء من جانبي الفعل والتحرك كالجنادات التي ليس من شأنها الاتفاق  
 ولا لاختلاف في فعل اختيارى امدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الغافل  
 المختار قطعي الفساد ثم يترجم على الشارح على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب  
 انما ينبغي جواز اتفاقهما واشتركا في إيجاد مخاوفي واحد لا في إيجاد مطاق  
 المخاوف ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة لزاما عن إيجاد فعلهما  
 وخلق الواجب أعمال ماعداها وتكرارها الشؤبية والمجوس بان خالق الخير النور  
 او يزدان وخافي الشر الظلمة او اهر من اذ يقتل ان يختار الشئ الثالث ويقال  
 على تقدير اتفاقهما على إيجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون قدرة كل  
 منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين  
 ولا بمجموعتهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجوده ولا يكون واحده منهما علة  
 لما اوجده الاخر فان اراد ان عدم كون الاخر خلقا خلافا لفروض لانه فرض  
 خلقه الكل موجود فذلك خلافا للواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خاتما  
 لبعض المخاوف وان اراد ان عدم كون الاخر خلقا لشيء من المخاوف خلافا  
 لفروض فليس كذلك بل يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خلقا فيما اتحدته اق  
 الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خلقا ولو لبعض المخاوف نقص  
 لا يلبق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فاصواب ههنا ايضا  
 ما فعله القوم وهو ان يبين اولا لزوم امكان اتع التعدد بابطال وجوب الاتفاق  
 المذكور باسناد المانع المذكور بما ذكرنا على وفق مرادهم بين عدم تعدده مطاق  
 الواجب القادر على الكمال - وما كان خاتما بفعل اولا بغيره بين للذين ذكروهما  
 قال المصنف في الموافف واما المتكلمون فقساوا بمتبع وجود لهذين جاء بين  
 لشر ثم الاو هذين الوجهين الاول انه او وجد الهان قادران على الكمال لكل

نسبة المقدورات اليهما سواء اذا لمقتضى للقدرة ذاتهما وصحح المقدور  
هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدر المعين اما بهما وانه  
محال لما يمتنع من امتناع مقدر بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا  
مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد  
المحالين اما وقوع مقدر بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان  
التمانع الذي مرتقيره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدر بهما وقوعه بكل  
من القدرتين وهو الممتنع المقدر بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما  
لان التمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدر والاخر  
عدمه وهو المراد بالتامع في البرهان المشهور ببرهان التامع كما سبق تقريره وثانيهما  
ارادة كل منهما ايجاد بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الاخر فيه وهو التمانع  
الذي اعتبروه في امتناع مقدر بين قادرين وهذا البرهان مبني عليه ووقوعه  
بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه بوجوب عجزهما تخلف  
مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير  
كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكرهما وحاصل  
هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمامع بالمعنى  
الثاني ايضا واللازم باطل اذ لو تمازعا واراد كل منهما ايجاد بالاستقلال يلزم  
اياهما ان يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحدهما والكل باطل  
فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احد هذين المحالين  
اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار  
اشار العلامة التفتازاني والشريف المحقق الى ان الملازمة في الاية يمكن ان تكون  
قطعية بناء على هذا البرهان مع حل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية  
بناء على برهان التامع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحتمل  
هذا المطالب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يا باه  
قوله لانا نقول تعلق ارادة كل منهما الى آخره ويا به تقييد الاله بالخالق مع  
انك ستعرف اختلال ما يدكره في تمام البرهان (قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا  
انتفى القدرة آه) يعني لا نسلم انه على الثاني اى على تقدير عدم كفاية شيء  
من القدرتين مع الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة  
لكون تلك الارادة ارادة الابدان بالاشتراك لا ارادة الابدان بالاستقلال ليلزم  
العجز فان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعاقبت في الازل



بوجود العالم في الازال فلا تؤثر القدرة الا في وجوده اللازم فكذا اذا تعاقبت  
 بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك في تصور في تأثير القدرة وتعايق الارادة زيادة  
 ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتقصيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا يتناقض  
 الافتداع على الایجاد بالاستقلال بلزوم عجزها ولم يورد المنع على لزوم المنع  
 في الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما  
 ايجابيا لا يتصور الابان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية  
 نعم لو اسند الكفاية في الشق الاول الى مجرد القدرة لا يمكن اراد المنع هنا على الملازمة  
 الاول او على كل من الملازمين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على  
 معاول واحد ان اراد كل منهما الاجباد بالاستقلال لكن بموزان يرد كل منهما  
 الاجباد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو اتفقت القدرة على الاجباد بالاستقلال  
 الى آخره لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسنادها الى مجموع  
 القدرة وادارادها ما تعرضه في الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة  
 الثانية كالاولى في البدهاءة وعدم قبول المنع لالاجل انه اورد في السؤال المنع  
 على كل من الملازمين فلا اضطراب في كلامه كما توهما (قوله لانا نقول تعايق  
 ارادة كل الى آخره) ترك القدرة ههنا لانها تابعة للارادة في التأثير و اراد  
 بالارادة ارادة الاجباد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة المنووعة بنحو المراد  
 بان يقال المراد بالارادة في جميع الشقوق الثلاثة ارادة الاجباد بالاستقلال فعلى  
 هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا في وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل  
 من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التامين وان لم يكن شيء من  
 الارادتين كافيا فيه بل الكافي بمجموعهما يلزم عجزهما التخلف مراد كل  
 منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان ينتان لا تقبلان المنع ولما توجه عليه  
 ان يقال على هذا التحرير برفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على  
 الدليل ان التردد بين الشقوق الثلاثة غير حاصر اذ بقي ههنا احتمال رابع  
 جزؤه المانع وهو احتمال ارادتهما الاجباد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق  
 ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اوردتم في سند المنع الخ فكأنه قال واما احتمال  
 ارادتهما الاجباد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حل الخسبة  
 من الحامدين لا يمكن الزيادة والنقصان في تأثير قدرتيهما ولما لم تصور الزيادة  
 والنقصان في تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجسمانيات  
 القابلة للاقسام لم يمكن تعايق ارادة الواجب بالاجساد بالاشتراك والالزم  
 تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم في سند المنع اي في تنويره اذ السند

بمعنى ما يذكر لتفوية المنع شامل للتدوير لا يفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك  
 في ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه لوجاز منهما  
 ارادة الابداع بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان في تأثير قدرة الواجب فيلزم  
 ان يكون الواجب جمما وقدورته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر  
 لان تعاقب الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم  
 ان يكون مقدور الواجب والمذهب الاستناد الى ان افعال العباد واقعة بمجموع  
 القدرتين في اصل الفعل وما ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع  
 فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجهين  
 ضئيف جدا ( قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره )  
 الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولا ميل  
 في الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في  
 الجالس واشاره الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية  
 بسبب الحركة الارادية للحاملين التساوية لميلهما ولكل منهما ميل في القوة  
 لو خرج الى الفعل لاستقل به في الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين  
 فاخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والاخر القسم الاخر  
 فكان تنقص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرجه الاخر من القوة الى  
 الفعل والزيادة والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان لتسديد الاعصاب  
 واضعا فها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها  
 يستقل في الحمل قدر ما تنقصها ما صدر عن الاخر ( قوله وليس واحد منهما  
 بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره ) لعله اراد ان نفس عجزها  
 اللازم للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور ما يستلزمه ذلك العجز  
 من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المقروض الذي هو كونهما  
 خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال  
 لا تعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال  
 ارادتهما ابداع بالاشتراك الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال  
 تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا الا ان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك  
 التوزيعي لم يبطل بهذا الجواب ايضا فاوجه ما فعله اقوله كما عرفت فان  
 هذا المقام والحمد على المفضل المتسام ( قوله ليس المؤثر الا تملق القدرة  
 والارادة ) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية  
 الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى

على ما تقدم

المراد

على جمل سبب التأثير مؤثره او على ان يكون له طيف قبل اربطه ولا يلزم  
من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على  
جمل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة و الارادة مؤثرة في تأثير القدرة  
المؤثرة في المنذور ولك ان تقول ان تأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الابداد والمراد  
ههنا تأثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الابداب  
وان تقول الواو بمعنى مع اي القدرة افرودة فلا يلزم اسناد لتأثير الى الارادة  
فقط ( قوله وكلهم دعوا المكلفين اولآه ) اي قبل سائر التكليف او قبل اشتكاف  
بالتوحيد بن الاولين وهذا نظير ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف اولاً  
بالاقرار والانقياد بالاباء وان الكل ليس بشئ بل تكليف اولاً بالاباء وان تقليداً  
او اشتكاف بالافعال لانه لا دليل على قبول الاباء سواء قالوا في كل شئ اشهاداً للمكلف  
بافعالهم ام لا واجب الوجود السميع لشرائط الالهية لا بمعنى المبيود بالمعنى  
فقط ( قوله فارادى انهم عبدون متحنون الآية ) الهمة لانكار الواقع لانكار  
الوقوف اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكن نها غير لاقعة ثم ان ما سبق منه من الانقياس  
من قوله تعالى ولا يشرك بعبادتي و به احدا دال على ما هو المظاوب من عدم  
صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الآية تدل على عدم صحة تشريك  
الاصنام التي تخترعوا وعملوها بآيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الآية بعد  
الانقياس المذكور لان قوله تعالى والله خالقكم وما تعملون متضمن لدليل عدم  
صحة الاشراك لان المبيود يجب ان يكون نافعا او ضاراً ليعبدوه لطلب نفع او دفع  
ضرر ولا شئ يصلح لذلك سوى الله تعالى لارادته ما هو مخلوق له تعالى فان كان  
عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهي تخالفه تعالى وان كانت  
لاجل الصورة الانسانية او الملكية او غيرها من الصور المختصة بالاصالة  
لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخوقة لله تعالى فقد ظهر ان  
كلمة رافى قوله تعالى وما تعملون سواء جلت على المصدر يذكاهوا الظاهر والمعنى  
والله خالقكم وعملكم او على الوصول والمعنى والله خالقكم وللشئ الذين يعملونه  
فلا يقدرون على ان افعل العباد مخلوقه تعالى ان يفعل بمعنى ان تأثير امر اعتبارى  
ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الوجود الحاصل بذلك  
للتأثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المنفعل وذوات  
الاخشاب ليست مما يعملونه بل مما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب  
من نحتهم و اذا كانت الهيئة الحاصلة للمفعل مخوقة له تعالى كانت

الهيئة الحاصلة للفاعل مخوفة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا تفاضل بافصل  
 بينهما (قال المصنف ولا يظهر له) اي لا معنى فيما يحتاج اليه في اصل الفعل هذا  
 ان حل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له في الخلق والابجاد كما حله الشارح  
 وان حل على معنى لا شريك في الالهية كما قلنا فالمراد ههنا لا معنى له بان يكون شريكا  
 في الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتحقيق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا  
 في الابداد وتعالى الارادة لم يتصور ان يكون له معين في الابداد ولا في تعلق الارادة  
 وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن  
 لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قبل الاعانة انما تكون  
 للعاين ففيه نظر لفقد العجز في الاعانة في حل الخشية فايأمل (قوله لا بطريق  
 حلول الشيء في المكان الى آخره) حل الحلول في كلام المصنف على المعنى  
 اللغوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحلول الموجع للحال الى المحل كحلول  
 الصفة مع ان قوله فيما سبأى ولا في جهة وحيز معن عنه بناء على ان الخبر  
 لكونه شاملا لخبر الجوهر الفرد ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم  
 يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد  
 التصاري كما يفهم من الموافف وعلى تقدير حل الحلول على الاصطلاحى  
 الموجع لانهم ردهم لجواز ان يكون قواهم يحاول الذات في بدن المسيح او في  
 نفسه بطريق الحلول في المكان وان دل كلام المصنف في الموافف على ان  
 مراد التصارى هو الحلول الاصطلاحى فان حاول القديم في الحوادث محل  
 نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول  
 في المكان كما سنقله مع ان الخبر بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الجمل  
 بل بحسب التحقق فكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر ولا بأس بسلب  
 المفهومات المتغابرة المستلزمة بعضها لبعض في مقام التنزيه الكامل والحلول  
 الموجع عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف اذ لم يثبت عندهم  
 حلول الصورة في الهيولى (قوله لتنزهه عن المكان والخبر) الظاهر انه استعمل  
 الخبر في معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص ولثلاثتهم  
 ان سلب الاخص لثبوت الاعم نعم قد يستعمل مراد فالمكان لكن يا باه ضمير  
 التنبيه في قوله لكونها من خواص الاجسام والجسمانيات فراده من الجسمانيات  
 اعم من العوارض والجوهر الفرد وماتألف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح  
 الجوهر بين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان

يكون حاول بالذات كما في حاول الاجسام او باتع كما في حاول الاعراض والجملة  
 او كان الواجب تعالى حال في المكان يلزم ان يكون له جسم وجهه نيا سواء كان  
 الكل عبارة عن البدن المجرد الموهوم او الوجود الذي يشغله الجسم او عن  
 السطح الباطن للجسم المدوى المسطح اظهر للجسم المدوى التمكن فيه  
 للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتي ( قول واما ان في فلاستزاه  
 الاحتياج الى اخرى ) لان حاول الصفة حاول بالمعنى الاصطلاحي وهو الموصول  
 على سبيل التبعية وانه ينشئ الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحاول  
 الصفة تهمسرا في ان يكون الحال صفة بل المراد هو الماول على وجه يحتاج  
 الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة او لا لان الماول بذلك  
 المعنى متاف للوجوب الذاتي باي طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى  
 ذلك المحل فذلك الماول حاول في المكان لا غير وما قبل اما الماول بطريق حاول  
 مجرد في مجرد آخر موقوف لذلك الاخر كما جوزه الامام فلايجري في نفيه شئ مما ذكر  
 ههنا فدفوع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا في وجوده الى المجرد الاخر  
 المحل فقد اندفع ذلك والافهوا ليس حاولا بالمعنى الاصطلاحي ولا حاول في المكان  
 بل هو اتحاد بمعنى انضمام شئ الى شئ وسيطله ثم انه لم يعمل المحل في المكان  
 متافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان محتاج اليه لانه احتياج في التمكن  
 لاحتياج في الوجود والثاني للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه الشارح  
 الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج متافله بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا قال  
 شارح المقاصد ان الحال في الشئ يفتقر اليه في الجملة سواء كان حاول جسم  
 في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف  
 كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينشئ الوجوب فان قيل قد يكون حاول  
 امتزاج كالا في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد  
 الى حاول الجسم في المكان انتهى وانما قال في الجملة لان التمكن لا يحتاج الى مكان  
 معين بل الى مكان مختلف الصفة الممينة فانها تحتاج الى محل معين ( قوله  
 والنصاري ذهبوا الى حاوله في عيسى عليه السلام ) كذا في الشرح الجديد للنجريد  
 والظاهر انه حل قول المصنف ولا يحمل في غيره على معنى انه لا يحمل ذاتا  
 ولا صفة في غيره بقرينة ما سبقه من المواقف فلا يتوجه عليه ما قبل ان هذا  
 الكلام لا ينطبق الاعلى الاحتمال الاول من الاحتمالات الستة المتقولة عن  
 المواقف اى حاول الذات في بدن المسيح او في نفسه فانزديد بين الستة بعد الجزم

بحلوله في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات  
الاربعة اعني حلول الذات او الصفة في البدن او النفس واما الاحتمالان الاخيران  
فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد  
نعم ينجم على الشارح ان مذهب النصارى ليس بمجرد الحلول بل اما الحلول  
او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سأتى لكن يبقى  
اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر في المواقف على الحلول  
بل قال وضبط مذهبهم انهم امان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول  
ذاته فيه او حلول صفته وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشئ من  
ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايحاد والاول لكن  
خصه بالمجيزات وسماه ابنا تشريفا واکراما كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية  
احتمالات كلها باطلة الا الاخير وينجم على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى  
وهو اتحاد الصفة بالبدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس كما ينبغي ولذا  
قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها او هام المخافين في هذا الاصل  
ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد  
والمخالفة منهم نصارى ومنهم متممون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا  
الى اثة تعالى جوهر واحد ثلاثة اغانيم هي الوجود والعلم والحياة لمعبر عنها عندهم  
بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالقنوم الصفة  
وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة  
وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بنا سوتيته بطريق الامتزاج  
كالخمر بالماء عند الملكثة و بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على  
بلاور عند السطورية و بطريق الانقلاب دما والجماع حيث صار الاله هو المسيح عند  
اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر  
وقبل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل  
الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيجعله الآلام والآفات الى غير  
ذلك من الهذيان انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول  
في الممكن وظهر ان قوالهم بالاتحاد اغاب واكثر من قوالهم بالحلول فلو نقل  
الشارح ما في المواقف هنا وبعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد النصارى  
بمجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم يتنجح الى ترك  
الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك ولم يكن منافيا لنقول

عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحمول ولا يخص الابان بحمل الحمول  
 في كلامه هنا وار فيما نقله عن الموافف على ابيهم الانحد (قوله كاه باطنة) اما  
 حلول الذات فلما عرفت واما حاول الصفة فلانها ان نخصات عن الذات بلزم  
 انتقال الصفة من محل الى محل آخر وهو محل عند المتكلمين لان الانتقال عندهم  
 من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها  
 فبعد الانفصال يزول شخصها فتعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك  
 الصفة بعينها بل صفة اخرى وايس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل  
 وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا لصفة الذي لا ولا واجب تعالى مقتضى  
 الذات فلا يمكن انفصالها عنه وانما تفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة  
 بالشخص قائمة بمعين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطأت الاحتمالات  
 الاربعة الاولى واما الخامس المتبادر في الانحد بخواص الاوهية بطريق الاشراق  
 كاهو مذهب النسطورية اذ ليس الانحد بطريق الاشراق انما داحقيقا  
 ولا موجبا للحمول فلانه لا مؤثر في الاجسام كاطير الذي نفخ عليه السلام فيه ما نفخ  
 الاباذن الله تعالى عند الملبين وان خالف بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال  
 العباد واما السادس فليس يبطل في نفسه الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب  
 وابن لله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد انتهى عنه (قوله وما نقل  
 عن الانجيل الى آخره) مما رضى بان يقال او لم يكن حالا في عيسى عليه السلام  
 لم يقع في الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل  
 ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله ابي استمارة  
 تمثيلية تشبيها لخال ربه معه بحال الاب مع الابن في كل الاختصاص بقرينة  
 القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث  
 اصطلموا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى الربى واسلم فليكن من قبيل  
 التشبهات فاما ان يترك على حاله كانه اليه المتقدمون او يؤول بأويل يدل على  
 صحة الدليل مثل كل الاختصاص كانه اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل  
 على الحمول الحقيقي (قوله وذهب غلاة الشيعة الى آخره) يعني ان المصنف  
 قصد بنى الحمول ردهم ايضا كما صرح في انوافف وليس يمتوجه عليهم اذ  
 ليس في مذهبهم ما يوجب الحمول اذ تظهور غير الحمول فان جبرائيل لم يحمل  
 في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته فهم على تقدير اثبات الحمول لم يربدوا  
 معناه الحقيقي الموجب لكون الحال جسماء او جمعا فلا يرد عليهم ولا على

المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شيء ولاشارة اليه لم يتعرض  
 برد المتصوفة مع ان المصنف صرح في المواقف بان المخالف في عدم الحلول  
 والاتحاد ثلث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحقية من غلاة  
 الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط  
 ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر  
 بالمغايرة ونحن لانقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد فجها من ذلك انتهى في  
 كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا واقتل ان يقول لو فرضنا ان كلام  
 بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي لكن  
 لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كالفائين بان السالك اذا اعمى في السلوك  
 وخاض لجة الوصول فرى بما يحل الله فيه كالنار في البحر بحيث لا تميز او يتحده  
 بحيث لا اثنية ولا انفار ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ ترفع الامر والنهي  
 ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في  
 كلام غلاة الشيعة حيث لم يخاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم كما في المواقف  
 فراءهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية ظهوره في الصورة الجسمانية  
 الظاهرة على كل احد كملى رضى الله تعالى عنه واولاده لافى الصورة الجسمانية  
 التي ربه بعض حضار الجاس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها جبرائيل  
 عليه الصلاة والسلام كالصورة التي يظهر فيها الجن والشياطين فتوهم كقول  
 بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور والاحلول والاتحاد  
 وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمانية الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة  
 كالصورة التي ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين  
 من كون الملاك والجن والشياطين اجساما لطيفة والافالجردات كالانظهر بالصورة  
 الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى  
 ان الصور التي ظهر بها المجرى ذات صور خيالية لا صور خارجية فتظيرهم بظهور  
 جبرائيل في صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب  
 الفرقين بما رضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات  
 فغ انه غير مرضى عند المصنف والعلامة الفتازاني وغيرهما من المحققين غير  
 صحيح لان تلك الفرقة لا يطمعون الآلهة على الموجودات ولا يقتصرون الظهور  
 في بعض الاعيان او في بعض الاوقات (قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث) ذكر  
 في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم وما لا وجود له لا يقال له حادث



وان تجدد بل يقال له تجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجدها  
في ذاته تعالى الابواب من المعتزلة فانه قال تجدد العملية تجدد المعامات  
التي الاضافات ويجوز تجدها انه فان العقل الثالث السابغ في نسب الى  
ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية  
والاجاز كسلب المية مع الحادث فان المية نزول اذا عدم الحادث اذا عرفت  
هذا فقد اختلف في كونه تعالى محلا للمواد اي الامور الموجودة بعد عدمها  
فذهب الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم واثبتوا الجوس في كل حان هو  
صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الابدان من الارادة وقوله تعالى كن انتهى  
ما لا فلو اقول فيما قيل لان ما يقوم بذاته لا بد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن  
الصفة الحقيقية الموجودة فاو كان ذلك قائم بذاته تعالى حاننا يلزم ان يكون تعالى  
خاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص متف للوجوب الذاتي الموجب  
لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل واروردها بقوله وهذا لما يتم الخ  
وحاصله اننا لانعلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون صفة  
كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها اقول  
هذا السند باطل بان في الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصر واعلى الاراد  
الآتي (قوله وارورده على هذا الدليل الى آخرة) حاصله اننا سلمنا ان كل صفة حقيقية  
قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم خلو  
عنها في الازل ولكن لانعلم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا  
لو امكن حصولها في الازل وهو متوعد لجواز ان يصف الواجب تعالى بكمالات  
متماثلة يقتضيه ذات ارجب بشروط معدن بان يكون كل سابق منها شرطيا  
معدن اللاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتماثلة فيكون كل صفة  
حادثة لا كما يمكن في وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لاعدم  
حصول الكمال المتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلو الذات عنه في الازل  
يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمالات في بعض الاحوال وهو باطل نقص  
في حقه تعالى لا يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب  
الاتصاف في جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال  
متوقع اذ لا يسلم الخصم فلا بد من ابطاله بادلة بطلان مضائق التماس كما يطله  
نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار  
لا يمكن وجود كل صفة قبل وقت وجوده لكن المورد اشار في السند الى انه مبنى

على استنادها اليه تعالى بالاجاب كما حررنا ( قوله واجيب بانه اذا كان كل فرد  
 حادثا الى آخره ) قبل سند المورد لا يخصص في ذلك اي في حدوث كل فرد بل شامل له  
 ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فيجب ان  
 لا شك في قدم النوع واما ما قيل ان ما ثبت قدمه يمنع عدمه فليس بمسلم كما سبق  
 منه انتهى 'اقول فعلى هذا لا يتم جوابه الا في ايضا من الابطال بمرهان برهان  
 التضاييف والتطبيقات اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حيث بل واحدة  
 او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند حدوثهم اقول ذلك مدفوع لان الفرد  
 القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي هي امتنع زواله وان كان مقتضى  
 الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزنا الشارح فيما سبق فذلك الممكن  
 لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالاجاب والا كان قديما ومستندا  
 اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاخيار فيلزم  
 ان يكون الواجب تعالى مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض  
 لا يمكن ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا في بقاءه  
 لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر  
 مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاخيار  
 فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض  
 فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن  
 مسلما في قدم الجوهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لوجاز  
 قائما يجوز ان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالاجاب وكل سابق بشرطا  
 معدا للاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك في صحة جوابه الاتي  
 ( قوله المراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية الى آخره ) جواب سؤال مقدر  
 اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازي حيث قالوا كون الواجب محلا  
 للمواد لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه بالاسان اما الاشاعة  
 فاقولها بكونه تعالى قاهرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعدم وجوده ساعدا  
 لصورته مبصر الصورة بعد ما لم يكن كذلك واما الاعتزالية فلقولهم بحدوث  
 المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والبصيرية للاصوات  
 والالوان عند حدوثها وكذا نجد العالمات بتحدد المعلومات عند ادب  
 الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني  
 بالقبلة والعية ثم الابدية وحاصل الجواب انه انما توجه ذلك لو كان المراد

من الحوادث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد  
 الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم تكن  
 كالحيوة فان الحادث حقيقة في الوجود بمد عدمه وانطلق بمجرد ما يعنى مطابق  
 التجرد وهو منشأ السؤال المذكور قال في المواظف الصفات على ثلاثة اقسام  
 حقيقية محضة كالحيوة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة  
 وضافة محضة كالعية والقبلية وكا اصفات السلبية ولا يجوز التغير لواجب  
 في القسم الاول مطاقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا اما القسم الثاني فانه لا يجوز  
 التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى ثم يحل النزاع بهذا الوجه جملة  
 المصنف في المواظف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالتناسب للتسارع ان  
 يحمله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجرد في الصفات الاضافية والسلبية  
 منشأ للنقض الآتي (قوله واما الصفات الاضافية والسلبية الى آخره) اراد  
 بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالتبعية والمعية  
 او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه  
 اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله في الجملة  
 لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تجردها كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا  
 من جملة السلوب كساب النظير والآنحاد والحوال وسائر القايص (قوله وذلك لان  
 التبدل فيها الى آخره) يعنى انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير  
 احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف  
 بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان البصر مثلا يوجد بتغير  
 ذاته من عدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكلا تجدد تعلق صفة البصر  
 بتغير ذات المضاف اليه البصر لا بتغير ذات البصر ولا بتجدد ذاته ولا بتجدد  
 صفة البصر كما قد يكون مثله في المخلوقات وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره  
 فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية  
 كغير كذا الشيء المتقاب من البين الى البسار ولذا قال وانت ساكن اي غير متغير  
 الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتباعد والتباين انما يتبدل بتغير  
 ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما يتبدلان  
 بتحولك الى الجهة التي خاضك بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا  
 من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين فيكن في جانب المضاف اليه فيما يتبع ذلك  
 التغير في جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة الخلق قال نعم توجه على

الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة مسببة عن تغير المضاف  
 اليه كـتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كـتعلق  
 القدرة بالتأثير وان جعلت تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازيلين فمع انه يستلزم تخلف  
 المعلوم عن علته التامة في ازمته مقدرة غير متناهية وتحتق احد المتضامين اعني  
 الخالقية بدون الآخر اعني المخالقية في تلك الازمنة او قدم الحادث بأباه تمثله  
 للاضافات المتغيرة بالمخالقية زيد وعدم خالفته ولا يجدي ايضا حمل المحصر على  
 الاضافات بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبديل بسبب تغير ذات  
 شيء آخر غير المضاف اليه كـتغير الزمان الى الممكنات التي يتنوع من تغيرها الزمان  
 لما سبق منه ان الارادة لما تعلق في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر  
 القدرة فيه الا في ذلك الوقت لانا نقول لا ينحسم الاشكال بتأثير القدرة في اول  
 الممكنات اذ لا شيء متغير الذات قبله ولا مخلص الا بان يقال الباء في قوله انما هو  
 بتغير المضاف اليه للصاحبة للسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون  
 مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا  
 لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما في تعلق القدرة او مسببا عنه كما  
 في تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر ومتأخرة  
 عن الطرفين ولذا قالوا لايجاد انما يتعلق بالموجود لا بالمعوم فتأمل ( قوله  
 والصفات الحقيقية الى آخره ) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم تغير  
 الصفات الحقيقية ذات الاضافة ( قوله لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات  
 والسلوب الى آخره ) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم  
 الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص  
 الموصول في قول المستدل ان ما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك  
 المقدمة هذيانا فحده الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه  
 كان الجواب الآتي من الشارح يمنع تلك المقدمة مضر المستدل بل ذلك الدليل  
 ما اثرنا من انه لو كان شيء من الحوادث الموجود فائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات  
 عن صفة الكمال في الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص  
 مستحيل في ذاته تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان  
 يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه  
 المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات  
 كـتعلق العلم ومن السلوب كسلوب الجسمية وسائر النقايس بل نقول هو اشارة بما سبق

منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلب الى ان هذا النقص باجراه  
خلاصة الدليل المذكور لان التغير و تبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن  
كالحاقية زيد ومن زوال الازلي كعدم خاقية الارلى الزائل بخلافه ولما كان مدار  
الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ماسوا  
في الازل او فيما لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة  
كمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخاو عنها الذات في وقت ماسوا في الازل او فيما  
لا يزال فلا مدخل لغيره في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض  
في جميع الاضافات والسلب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كالحاقية  
زيد و ايجاد العالم وكذلك كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خاقية  
زيد صفة كمال ولا شيء من صفة الكمال بما يخاو عنها الذات في وقت ما فلو صح  
الدليل المذكور لزم ان يكون الخاقية ازاية لاحادته متجددة وعدم الخاقية  
ابدية لامتغرية زائلة بالخلق والكل باطل اما لثبوت فطره واما الاول فلان ازاية  
الخاقية تستلزم قدم الخلق الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر  
الحادث عند حدوث السموع والبصر وعدم تعلقهما السابق لازلي الزائل بحدوث  
التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فناءهما وفي تعلق العلم والارادة  
وعدم تعلقهما عند من ائبت لهما انا قانا حاشانا ( قوله لانا نقول الى آخره ) حاصل  
الجواب اما لان سلم انه جار في جميع الاضافات والسلب اذ لا يجري في مثل ايجاد  
العالم وخاقية زيد الا الذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة  
القاتلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان متنوعة وكذا المقدمة القاتلة  
بان عدمهما صفة كمال متنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد قائما  
بوجود في الابد واللاحق الحادثين لاقى عدمهما ازلا وابدا وذا لم يتمض بينهما  
والحاصل هو لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضهما كتعلق العلم والسلب  
الجسمية وسائر النقايس لكن تخلف الحكم فيم جرى موع لان هناك الاضافات  
والسلب لا يخاو الذات عن شيء منهما في وقت لافي الازل ولا فيما لا يزال فلتخلص  
كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات والسلب موع وفي البعض  
الآخر لم يكن تخلف حكم المدعى هناك موع ففي كلامه صنعة احتياك  
من المحسنات البديعية وهي حذف منع التخلف في جانب الاضافات ومنع الجريان  
في جانب السلب كل بقرينة الآخر فلا ينتج عليه ان يعل لوجه التخصيص  
نسليم الجريان ومنع التخلف بالسلب ولا تخصيص منع الجريان بالاضافات

لجريان كل منهما فالناسب ان يقال اما مثل خلق العالم و عدم خلقه فلا يجري  
الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما و اما مثل تعلق العلم و سلب الجسمية  
فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى و هو عدم خلو الذات في وقت غير  
متخلف فيهما كما لا يتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بتبع تلك  
المقدمة مضر لاصل الدليل و ذلك لان موضوع تلك المقدمة في اصل  
الدليل مخصوص بالوجود القائم بذاته تعالى اعني الصفات الحقيقية و في دليل  
النقض مخصوص بالاضافات و السلوب القائمة بذاته تعالى و من البين انه لا يلزم  
من منع كون الاضافة و السلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال  
ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الدالين شيئا واحدا لكان منها مضرا  
بشيء كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لاشبهة في كون التعلق  
الحادث للسمع و البصر كما لا خصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما  
ذهب اليه الاشعري و يفهم من العلاوة لا تية ما يدفعه ومع ذلك فالاول في الجواب  
ان يقال لا نسلم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات و السلوب ما ليس  
بكمال كالخالقية و عدم الخالقية و كذا عدم تعلق السمع و البصر بالمدوم فلا يجري  
الدليل فيهما و منها ما هو كمال كتعلق السمع و البصر و تعلق العلم و سلب  
الجسمية و لا يجري في الاولين اذا امتنع حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات  
عنهما في الازل نقصا و يجري في الآخرين و لا يتخلع حكم المدعى فيهما  
(قوله فان ايجاد العالم و خالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) و ما قبل  
لولا ان يكون من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال  
لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لافي الازل فقط بل  
وفي كل زمان سابق على زمان ايجادهما للقطع بامكان ايجاد العالم و خلق زيد  
قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية في جانب  
الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك  
الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الانصاف به نقضا بالاتفاق  
وقد خلا عنه قبل حدوثه و ان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به  
للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى  
فالاتفاق في الصفة الحقيقية الموجودة فافهم و يمكن ان يحمل الدليل المذكور  
هنا عليه بان يحمل قوله في الازل على معنى في جانب الازل بمحذف المضاف ليشمل  
نفس الازل و الاوقات التي في جانبها لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح في ابدء

كما يظهر (قوله بل يُدعى ان الخلو عنها) اي عن الحاقية في الازل (كأن يظهر  
 باستثناه) اي تفردة تدل بالقدم الزماني يقال استأثر بالشيء خاصة بنفسه ولكن  
 التخصيص هنا بالاجاب لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين بمعنى عدم  
 المسبوقية بالغير وكما ان وجود الظاهر في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده  
 في القدم الزماني فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه تدل زمانا يستلزم  
 قدم او ازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتي فالدفع بعض الاوهام  
 لا يقال لو كان عدم الحاقية في الازل كالا لما زال عن الذات بالحاقية فيما لا يزال  
 لاننا نقول الزائل بالحاقية عدم الحاقية لعدم الحاقية في الازل بل هو انه لم يبد  
 خلق العالم متصفا بعدم الحاقية في الازل اذ لما كان ساب المطلق اخص  
 من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الحاقية زوال عدم الحاقية في الازل واشار  
 بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقدم الذاتي كالا ظاهرا بخلاف  
 الاستيثار بالقدم الزماني فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترفي  
 من يجوز عدم كون الحاقية كالا الى القطع به بان يقال لو كان الحاقية فيما لا يزال  
 كادام يكن الخلو عنها في الازل كالدليل نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل  
 وامكان الانصاف بالحاقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امران  
 الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة  
 فلا نسلم انه منها مطاقا لجواز ان يكون منها في الابد لا في الازل فان الخلو عنه  
 في الازل كمال فكيف يكون الوجود ايضا كالا الشا في اندفع ما قيل اذا وجد  
 حاقية زيد في هذا اليوم مثلا وانصف بها الواجب تعالى في اليوم لزم النقص  
 في الالمس لعدم انصافه به في الالمس وهكذا في اي يوم فرض الانصاف لزم  
 النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون  
 الحاقية فيما لا يزال كالا كما راعه القائل الاول كما لا يخفى نعم ينتج منه على العلاوة  
 الآتية (قوله على انه يمكن ان يقال لي آخره) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد  
 العالم فيما لا يزال كمال فبجر بان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المدة  
 القا ئله بان خلو عن صفة الكمال في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك  
 الخلو نقص مع امكان الانصاف به في الازل فلكل المقدمة من دليل الجريان  
 موعة اذ لما امتنع وجوده لم في الازل لم يمكن الانصاف بايجاد في الازل  
 وينتج عليه امر ان الاول ما اشرنا من قبل اني ان هذا المنع المنع على تسليم  
 كون اليجاد كالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا التخصيص ان يقول الصفات

قوله هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فان قلت ٤٠٤ بح اذا كان تأثير القدرة حادثا وتاما

الكمالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود العالم في الازل فان قيدتم تلك المقدمة بإمكان الاتصاف في الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعه فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الاجهاد كالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم بمنع الوجود الازلي فلا يمكن الاتصاف بواجبه في الازل فعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للنقص ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة بمنع الوجود في الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه ومنع الوجود في الازل لكن ذلك اليراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعه اثار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لابد وان يكون صفة كمال والاشارة الى ورود ما نورد في سابق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان للاشارة الى صنف هذا القول فان كون وجود العالم متمما في الازل لا يتنافى كون ايجادته تعالى اياه اذ ليس بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبني عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اول فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم اذ ليس كيف وتحتق الخسالية في الازل بدون الخلق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون المعلوم واحد المتضايين بدون الاخر في الازل ولا يجوزهما عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده الازلي متمما لعل وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابع لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالتام للعللة التامة والافاقم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة في الازل من غير لزوم تسلسل وبهذه القدرة ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في هدمه الى قول ظاهر البطلان في حينئذ لا يكون الخسالية اذلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بتأثير بل حادثة معجدة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة اذليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما وردناه عليه في سابق واما ثانيا فلان الشارح

لتعلق الارادة يلزم الحكم في تخصيص التأثير بوقت دون وقت اذ ليس قبل العالم زمان متميز الاجزاء لخصصه الارادة بمجر معين منه قلت بل الارادة متعلق بعدم كون العالم قديما فهو تعالى مختار بعده في التأثير في كل وقت مفروض فيوجد العالم ويكون زمان ايجادته اول وقت العالم وهذا ممتل ان يقال تريدان لا نفعل شيئا في الحال ونحن بعد ذلك مختار في فعله في اي وقت نفرضه من الاوقات المستقبلية او كون الاوقات المستقبلية محققة او مفروضة لا قدح في الاختيار بل الحكم الباطل انما يلزم على تقدير كون تأثير القدرة ايضا اذليا كتعلق الارادة كما لا يخفى على ذوي الاذهان الوقادة فاعلم ذا شئ



صرح هنا بكون الحاقبة وعدم الحاقبة متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده  
 هنا ذلك فاقس كلامه هنا بنينا على ذلك ولاعلى مجوزيه والام قهصر على  
 منع الجريان في الحاقبة بل منع التخالف فيها ففهم ( قوله وماقبل من ان ازالة  
 الامكان الى آخره ) اثبات لكون الحاو عن الابداد في الازل نفسا بل يقال امكان كل  
 ماهية ممكنة لازما بها بحيث يستحيل انفكاكه عنها اذ لا وابداء والازل انقلاب الممكن  
 الى شئ من الواجب والمنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان الامل ازل وازلية  
 الامكان يستلزم امكان الازلية اى امكان ان يكون العلم ازيا قديما واذا امكن  
 ان يكون العلم ازيا كان الخاو عن ايجد العالم في الازل خاو امع امكان الاتصاف به  
 في الازل فيكون ذلك الحاو نقصا وقوله ايس بشئ جواب عنه يمنع ذلك الاستلزام  
 مستند ايجوازان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود الملازم الى الابلانبة الى الوجود  
 الازل فيكون الممكن ممكن الحدوث ويمتنع القدم وهذا مبني على انه اختلافوا  
 في ان ازالة الامكان يستلزم امكان لازلية او لا فذهب القوم الى الثاني واشريف  
 المحقق بعد ما نقل دليل عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو  
 ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازالا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود  
 في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا  
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منه بل جازا اتصافه  
 في كل منها لا بدلا فقط بل ومما ايضا وجوا اتصافه في كل منها ماما هو امكان  
 اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان  
 مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغبر وذلك لايت في الامكان  
 الذي انتهى واعترض عليه الشارح في بعض تعليقاته بما حاصله ان الطرف  
 في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها  
 ان كان ظرفا لمدم المنع فهو عين ازالة الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا  
 للوجود فهو نفس المتازع فيه فيكون مصادرة على المطاوع ثم وسلم ان وجوده  
 في كل جن من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازل ممكنا  
 انتهى وان قيل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان  
 الطرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بدهاة ولا خفا فلا شبهة في ان  
 وجوده في كل حدة من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن  
 واما الثاني فلانه اذ لم يكن للوجود الممكن حدودا ممكن له الوجود في جميع تلك  
 الحدود الغير المنتهية مالا بد لا فقد امكن الازلية وله دفع مذكره امرض

بالمعية ونحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود  
والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا بقدر له الوجود  
بالاختيار او بالاجباب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل الوجود انما  
محصله لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالاجباب بلا شرط كان  
الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط  
او بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير فيه فهو  
قابل لان يوجد في جميع اوقات الامكان فإزلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية  
امكانا ذاتيا وان امتنع تأثير كاستناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم  
النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة  
بالممتنع بالغير كعدم الصفات واليجاد الوجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن  
اليجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل لازم الكمال الذي هو القدرة  
اذ لما كان الكمال في القدرة لافي الاجباب وامتنع استناد القديم الى الفاعل فمع ان  
وجود العالم في الازل ممكن يكون الخلو عن اليجاد في الازل بطريق الاختيار  
لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلي هذا في تقرير البرهان  
نقول لاشيء من الصفات الكمالية الحقيقية بمحدث والازم خلو الذات عنها في الازل  
وقبل حدوثها مع امكان ان تصف بها الواجب في الازل بان تصدر عن الذات  
بطريق الاجباب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار  
في بعض الاضافات كاليجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات  
لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن  
الاتصاف بها في الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجري فيها الدليل وان الجريان  
في الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القدرة كتعلق العلم  
والارادة والقدرة بالتصحیح لابل التأثير كلها في الازل وكسلب الجسمية وغيرها من  
الغايص فسلم لكن تخالف الحكم فيها مما عموما فلا اشكال وبقر بمما ذكرنا ما ذكره  
المولى الجهمي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كما ابن كما لا ذاتيا  
مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات  
الذاتية وكالاسماء موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها  
انتهى وبهذا البيان اندفع ما ورده الشارح الجديد للبحر بدحيث قال لو تمت الادلة  
المذكورة في هذا الباب لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء  
كانت حقيقة محضة او ذات اضافة او اضافة اوساها وتخصيص الدعوى

قوله ونحقيق كلامه  
الى آخره ويؤيده ان  
تقسيم الشيء الى  
الاقسام الثلاثة اي الى  
الواجب والممكن  
والممتنع انما هو بالقياس  
الى الوجود المطلق  
لا المقيد بكونه ازليا  
ولا زائلا كما لا يخفى  
فتدبر (منه)

قوله فقامل اشاراً الى  
سؤال وجواب اما  
السؤال فبان بسؤال  
لما امكن وجود العالم  
في الازل فقد امكن  
تداني الجمع والبصر  
في الازل بان يصدق  
العالم عن الذات  
بالايجاب فيكون الخلو  
عنهما في الازل خلوا  
مع امكان الانصاف  
فيهما في الازل فيكون  
نقصا واما الجواب  
فبان يقال فعلى هذا  
يلزم الايجاب في افعاله  
تعالى وهو يتنا في  
القدرة فالكمال الممكن  
في الافعال مع القدرة  
لا يمكن الابتن يكون  
حادثا بخلاف الكمال  
في الصفات الحقيقية  
كلا ينفق

مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان فرض الشارح من ايراد انقض المذکور  
والجواب عنه دفع ما اوردته لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل لان كون  
ايجاد منافع الابدان تفضلا ورحمة كما سبصر ح به المصنف وكذا كون تداني  
السمع والبصر صفة كل عالم لا يقبل التبع بخلاف ما ذكرنا فقامل في هذا المقام  
فانه من من اني الاقدام (قال المصنف ولا يبعد بغيره الى آخره) لا ينفق  
ان الاول ان لا يفضل بينه وبين اني الحلول لانهما متقاربان وبحصل رد  
النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما كما قوله في المواقف (قوله الاول ان يصير  
الشيء) اي الوجود بعينه اي بعينه وتخصه الحصص به (شيثا آخر)  
اي موجودا (من غير ان يزول) عنه شيء من ذاته او صفته واسماءها التي  
من الصفة مع ان الزل عن الشيء متبادر في الجزاء فان هذا القيد لاخراج  
الاتحاد بانه في الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض  
وقاض على الجسم بدله صفة السواد كما هو ان الماء اذا صار هوا فقد زال عن الماء  
جزؤه الذي هو الصورة النوعية المائية وقاض بدلها الصورة النوعية الهوائية  
سواء كانت الصورة النوعية جوهرية كما ذهب اليه الحكماء المشائية او عرضية  
يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمكملون كان قوله  
او ينضم اليه شيء لاخراج الاتحاد بانه في الثاني فان كون الخراب طبعا لضعف الماء  
اليه وصرح الشر يف الحق في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين  
الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على  
وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزبد وعرو فتحدان بان يصير زبد عمرا  
وبالمعكس في هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبمده شيء واحد كان حاصل قبله  
وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزبد فيصير هو بعينه شيئا آخر غير كعمرو  
فتحدان بان يكون قبل الاتحاد امر واحد وبمده امر آخر ام يكن حاصل قبله بل بامده  
انتهى وما قيل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيان فتحدان  
بان يصير شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الاخر ولا ان يكون المجموع  
شيئا واحدا فغير منصور وكلام الشر يف في المنصور لان الشيء الحاصل بامد  
الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد او لا يكون والثاني هو الوجه الثاني  
وعلى الاول فاما ان يوجد بامده قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول ولا يوجد  
فالاتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد اشئ بنفسه في هـ شيء هو ان الضامر  
ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشئين

قوله ومن ههنا علم الى  
آخره اي من قوله لكنه  
اتحاد بزوال وصف  
الوجود الى آخره لان  
في صفى الوجود والعدم  
وصفان ذهنيان  
لا يفرضان الا  
في الذهن لكونهما  
من المعقولات الثانية  
في التحقيق عند  
قوله ان عدم الهو يتان  
الى آخره لا يقال  
تخصيص التنبيه  
بالهويتين بتافي تميم  
للمدعى عن الماهيتين  
والمختلفين لانا نقول  
النافاة ممنوعة لان  
الماهية الكلية الموجودة  
في الذهن شخص  
في الذهن اذ لا وجود  
بدون الشخص فلها  
هوية وكنيتها باعتبار  
تغير بدها عن  
الشخصات الذهنية  
كما صرحوا عند

أي على المحقق صاحب  
المعرفة

لالى الشيء الاول فقط فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء في الواجب الى  
آخره) اي سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول  
مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد  
الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمالدي  
ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله  
لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد في الوجود (فهما اثنان) اي مروض الاثنيتين  
لامعروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان فنيا) عند الاتحاد (فهما) بعد  
الاتحاد (معدومان فلا اتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جازا اتحادهما  
في العدم وان في احدهما وبقي الآخر (فلا اتحاد) بين الموجودين (ايضا بل هو بقاء  
واحد وفناء آخر) وهو ليس من اتحاد الموجودين في شيء وايضا لا يمكن اتحاد  
الموجود بالعدم والايلازم ان يكون الشيء الواحد موجود او معدوم ما معا نعم  
قديم الوجود معدوم وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود والعدم  
وهو اتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين  
الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في الذهن ومن ان يكون  
احدهما موجودا في الخارج والآخر موجودا في الذهن ولذا قال المصنف  
في المواقف وشارحه هذا الحكم اي عدم اتحاد الاثنين (بديهى فان الاختلاف)  
والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف بالذات  
فلا يعقل زواله) يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله  
عنهما كما سائر اوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه (ر بما زاد توضيحه  
فيقال ان عدم الهو يتان) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما  
قد عدما (وحدث امر ثالث وان عدم احدهما) فقط (فلا اتحاد ايضا اذ لا يوجد  
المعدوم بالموجود بديهى وان وجدا) اي بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما  
اثنان كما كانا قبله والغرض هو التنبيه على الضرورة بحجج الطرفين وتصور  
المراد فظن بعض الناس انه حاروا بذلك الكلام الاستدلال فيمنع امتناع الاتحاد  
على تقدير بقاءهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدوا) انتهى كلامه واورد  
عليه العلامة التفاتاني في شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممنوع او جهين  
الاول ان الاثنين سواءا كما ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف  
بينهما ذاتي لا يعقل زواله اى لكل شيء ما خصوصية هو بها هو متى زالت تلك  
الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان استدلالا لنفس المتنازع فيه

وان كان ثبوتها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاختباء في كون  
الاختلاف ذاتيا متمتع الزوال دون اتحاد اليمين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد  
ان كان باقين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء  
لاحدهما وبقاء الآخر وان لم يبق شي منهما كان فناء لهما وحدث ثالث واياها  
كان فلا اتحاد واعترض عليه بان لا نسلم انهما او بقيا كالاثنين لا واحدا وانما يلزم  
ذلك او لم ينفذ فمدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد كانا موجودين كما  
اثنين للاحالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شي منهما  
موجودا آه فاعترض عليه باننا لا نسلم انهما او كما موجودين كالاثنين لا واحدا وانما  
يلزم او لم يكونا موجودين بوجود واحد واجب عن هذا الاعتراض بانهما او كما  
موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك  
الوجود اما احدا الوجودين الاوين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر وغيرهما  
فيكون فناء لهما وحدث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد  
هو نفس الوجودين الاوين صاروا واحدا ايضا فلم يكن التفصيص عن هذا المنع  
الابان الحكم بامتناع نفي الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال  
تبيين زيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع  
وامتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطاقا انتهى  
ونحن نقول يمكن التفصيص عن هذا المنع الاخير بتهديد هو ان امتياز احدي  
الهويتين عن الاخرى امل بذاتها كافي لامتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة  
اخرى او عن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئها  
كافي لامتياز هويتين من نوعين مركبتين كزبد وهذا الفرس فانهما متميزان  
بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهريين او عرضيين  
او كالتضادتين في امتناع اجتماعهما في محل واحد عند من خصص التضاد  
بالاعراض ولا شك في ان ما به الامتياز لازم الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع  
بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه بدية واما بما يخرج كافي لامتياز هويتين من نوع  
واحد كزبد وعمرو وذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذي هو  
العوارض المشخصة في الظاهر والوجود الخاص المستتبع لتلك العوارض في  
التحقق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات الخاصة متباينة  
متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متبينة  
لازتيان الآثار يدل على ثبوتها فلو فرضنا امكان تلك تلك العوارض

قوله وبما تنافي  
اتحاد الوجودين الى  
آخره هذا صريح  
في ان المراد من  
الموجودين المتحدين  
اثنين من الوجودين في  
الذهن كالاثنين في

عدم تسميتهما  
بالا ويعبر  
بقال متباينة

والآثار التابعة لوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان امتناع  
الوجود الخاص لما يترتب عليه عادي لا عقلي عند الاشاعة فلا شك في امتناع  
انفكاك الشخص من الهوية عقلا لان الهوية هي الماهية المأخوذة مع الشخص  
حتى زال الشخص زال الشخص بدهية وذلك الشخص هو الكون في الاعيان  
بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك  
الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول  
عنهما شيء من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويةان هنا مأخوذتين  
بشرط اوصافهما المتضادة المتباعدة فلا يمكن انفكاك شيء من الاوصاف  
عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة  
وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فلا اتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات  
المتباعدة والمتضادة اذ انقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود  
من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا  
واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون  
في الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان  
بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او عادة ومحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه  
هذا ولا ذلك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحرة  
والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين  
الاولين فقط فهو فنا لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط  
اذلا يجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احد الاولين  
لا عين احدهما ولا عين كل منهما فيكون فنا لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث  
كانت تلك الهوية مقابلة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص  
والآثار بدهية عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض  
بمجرد الزامه بل بيان الحكم الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف  
وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد الوجودين اوضح فصح ان يكون نسبها  
فادفع ما اورده العلامة على المصنف لان مراد المصنف من البقاء هو بقاءهما  
في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مقابرا للدليل المعدول اليه  
ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعني ان التباين بين كل اثنين فرضا  
مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا بناء على  
ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا

بمعنى من يتكلم في  
الاشياء كالموقف

اعني

عند الاشارة لكن لا يمكن ان يفك عنها الوجود الخالص عقلا اعنى الكون  
 في الاعيان بحيث يلزم التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا  
 الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه  
 المحصم المالك كالسوفطائية كيف واوجاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم  
 اتحاد آياتنا الماضية ببعض الجادات وبعدم كون الجادات فضلا، فحارر  
 وذلك مكبرة ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للنجريد بعد ما عجز  
 عن دفع المنع الاخير المتدبر بجواز الاتحاد الذاتين والوجودين معا عدل  
 الى تقرير آخر بان غير الوجود الى الشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس  
 ما مر في الوجود انها بعد الاتحاد مشخصان بشخص واحد هو نفس  
 الشخصين الاولين لان كلامنا الشخصين الاولين كان قد امتاز به احد  
 الاثنين عن الآخر وهذا الشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون  
 هو نفسهما وانت خبير بان الشخص اما عين الوجود الخالص او ملازمه  
 فمن جواز اتحاد الوجودين الخاصين بجوز اتحاد الشخصين قطعا واذا  
 اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول بغير احد الاثنين عن الآخر  
 كان لازما لثبوت الشخص للاثبات فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة  
 بالوحدة كما ان امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لعدمدهما  
 وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ثهما بصفة الوحدة وتلخيص اراده عليه انه  
 يجوز اتحاد الشخصين ايضا كالوجودين بان يكون الشخص المعين مما مر من  
 له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود اللهم الا ان يحمل مراد شارح  
 النجريد على ما ذكرنا في دفع ما اورده عنه ثم قال الشارح هناك يمكن تلخيص  
 الدليل بوجه يدفع عنه الشك وهو ان يقال ان اتحادا مع بقاء الاثنية  
 لم اجتماع التبيين فان ارتفع الاثنية فاما بارتفاع كليهما  
 او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنية  
 وطريقتان الوحدة على قابلها وذلك ما لا ذكره بل نبه في بعض الاشياء وليس  
 هذا هو الاتحاد الذي نحله انتهى وانت خبير بان ما له ان الاثنين بشرط  
 الاثنية لا يتحدان وهذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد وبين بالدليل او التنبيه  
 في علم الكلام كما قبل ولا يجدي في المقام شيئا اذ لما عجزنا ان يقول بجوز اتحاد  
 الواجب بغيره لا بشرط الاثنية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى  
 لا يتحد بغيره لان غير ان يزول عنه شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء  
 ولا بان يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه شيء اما الاول فلا متعلق لاتحاد

بهذا المعنى مطاقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على ما لا يخفى  
 واعلم ان اتحاد المحمول بال موضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون  
 الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية بغير يده عن  
 الشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك ( قوله والثاني ان ينضم اليه شيء  
 فيحصل منهما حقيقة واحدة ) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة  
 التي فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما في كون  
 التراب بالنضمام باقى العناصر انسانا او شجرا او معدنا معينا ومن الاعتبارية  
 التي لم يفيض على المجموع تلك الصورة كما في صبرورة التراب بالنضمام الماء  
 اليه طينا فان الاتحاد المجازي محتق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب  
 طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى  
 حدوث الصورة النوعية الجوهرية في مثل التراب والسكنجبين كما ذكره شارح  
 المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية  
 كالسبر قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنان بان يكون هناك شيان  
 فبصيرا شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جع المان في انا واحد  
 او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله في شرح البحر يدوقد قالوا  
 الواحد بالاجتماع وحده قد تكون بحسب الطبيعية كاشجر الواحد وقد يكون  
 بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى ( قوله بطريق الاستحالة )  
 هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشيء عن حالها الاول لاصطلاحية  
 بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة في الكيف ولذا احتاج الشريفي في شرح  
 المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعا كانا وتدر يجبا  
 وقد قالوا صبرورة الماء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة النوعية  
 الهوائية والكون والفساد دفعا بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق الحركة  
 تدر يجبة ولذا عمن الانتقال من الدفعي والتدرجي ولما كان تبدل الصورة النوعية  
 للشيء تغيرا في ذات الشيء وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح  
 في جوهره او عرضه والاول في ذاته ووصفه ليشمل ذات الواجب تعالى  
 وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالته في الواجب تعالى ( قوله والكل  
 في حقه تعالى محال ) الظاهر انه حل الاتحاد التقي في كلام المصنف على  
 ما يعم المعاني الثلاثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما عمه  
 منها مع ان المصنف والتفازاتي حلاه في المواقف والمقاصد على المعنى الاول  
 الحقيقي لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنى الحلول والاتحاد بهذا المعنى



رد جميع طوائف النصارى وان حل قوله لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد  
 ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نفي الحاول لان قول بعضهم ان اقوم  
 العلم اتحد بمحمد المسيح بطريق الانقلاب لما وما ظاهر في الاتحاد بطريق  
 الاستحالة وقول بعضهم تركيب اللاهوت باننا سوت كائنات مع البدن ظاهر  
 في الاتحاد بطريق الانضمام ففيه امر بصرفهما كما ان العلامة لتفتاراني عرض  
 المصنف في نفي الحاول حيث خصه المصنف بالحاول الاصطلاحي وعمه  
 العلامة من الحاول في المكان ايم الرد المذكور ونحن نقول فيه نظره في هذا  
 ان حل الغير في كلام المصنف على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا  
 للمدعى بالتمسك الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاد  
 تعالى بما يبين الذات يدل على امتناع اتحاد تعالى بشئ من صفاته وان حل  
 على المعنى اللغوي ليشمل صفاته تعالى فتفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة  
 لان ذاته تعالى بالانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج  
 على مذهب المتكلمين ولا يختص الا بان يحمل الغير على المصطلح ويحل في اتحاد  
 تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقابلة مع قرينة عموم الدليل وحينئذ يظهر  
 اختلاف كلامه فيما بعد كما ستعرفه (قوله اما الاول فلامر) وايضا يلزم ان يكون  
 الواجب مكنيا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد (قوله  
 اما الثاني فلان احدهما الى آخره) حاصله لو كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه  
 متحدا بالجموع الحاصل فلما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حاول  
 اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت او لا يكون فملى ان لا يكون مجزعا  
 حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع  
 بجنسه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فلما ان يكون الواجب حالاه وهو محال  
 مناف للوجوب الذي او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحل  
 عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا  
 فيسمى موضوعا والمحل عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع  
 والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة في الخارج يتحد بها الواجب  
 وان حصل هناك حقيقة واحدة الاعتبارية كما ذكر الواحد واقه ثل ان يقول  
 ان اراد بالحلول ما يعم الاصطلاحى والحاول في المكان لا يضر في احتياج المحل  
 فهو لا يفي الوجوب الذي وان اراد الحاول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه  
 فان اراد بالحقيقة الواحدة واحدة حقيقة فلا يتم التفريق لان المدعى

الغير

عنه

دعاهم  
 سائل للعد  
 رصفاء وعبر  
 لهما تعالاه

قوله وحاصل الجواب الى آخره ولا يخفى ان من يمنع هذه الكلفة يمنع المحصر فيما قيل في الجواب عنه حيث قال اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركيب المواليد من العناصر او الجسم من الهوى والصورة او الاجزاء التي لا تنجزى او الاجسام الصغار والمعاين من اجزائهم او المجموع المركب من الاحاد كما اثبتته الشارح في مواضع ولا كلام في اغمال الاجزاء فيما عدا الاخير واما بصدد ابطاله كيف هو وجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري انتهى اقول وايضا لم يحد الواجب تعالى بذلك المجموع عند احد لاحقة ولا مجازا وفيه ما فيه سند

فنى مطابق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالا تضمين حقيقة كالشجر او اعتبارية كاطين والبيت وان خصص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكية من التصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد اطرى بقى الامتزاج كالتحريك بالماء كما سبق (قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة) اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المبين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحمول جوهر او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهر ايلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر والكل قطعى البطلان وهذا هو الاختلال الذى ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحمول شامل لصفات الواجب (قوله واورد عليه بانه الى آخره) ايراد على الشق الاول باننا لانسل انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحصل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر المترتبة مع عدم حلول شئ منها في الآخر حل في مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني او النباتي او المعدني وهي المواليد الثثة (قوله ودعوى الاحتياج والنفصال الخ) جواب عن الجواب عن الاراد المذكور باطال السند بان يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية يلزم احتياج الواجب الى الشئ المنضم وانفصاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر وينفعل كل منها عن الآخر الا يرى ان صور المواليد انما فاضت على العناصر بمحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفعل كل منها في الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منها سورة الآخر في كيفية ويحصل كيفية متوسطة بين حراره النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء وبيوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلفة هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة في انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مدعى في شئ من المواد اذ المحتاج هو الصورة الحالية في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم لاجتماع المجرد مع مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على ما نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات محمى على الشق الاول ان تركيب النفس المجردة مع البدن

انحد بالانضمام وابس بينهما حاول لا يطريق حلول الصفة في الموصوف  
ولا يطريق حاول الشيء في المكان وايست النفس محلا للصورة النوعية الحاملة  
في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض انصارى لزامين بتزكب الواجب تعالى  
مع الجسد كتركب نفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان يقال ان الجرد  
المتعلق بالبدن متعلق التدبير والتصرف انما يتناقى به التحصيل الكمالات بتعلق  
الحكمة فهو مجرد لم يخرج جميع كانه الى الفعل وهو يتناقى وجوب الوجود  
واما الجرد الذي جميع كانه بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن متعلق التدبير  
والتصرف بل هو يتناقى به متعلق التأثير والابجاد ( قوله لكن لان لم يحصل  
الى آخره ) منع لللازمة الفائلة بان الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منها  
حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لقدمه غير مترتبة ههنا وان التزمها المستدل  
( قوله وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية ) اى الصورة الجسمية  
المتحدة في الجهات الثلاث والاعراض القائمة بها اى المخصصة بنوع ذلك الجسم  
فالمتوحد عندهم هو الصورة النوعية التى هى عوارض مخصوصة لا مشتركة  
بين الانواع وانما خصه بالاشرافية مع ان المتكلمين مشاركون في هذا الادعاء  
لانهم ارادوا بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة  
الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون يتفون الاتصال وينكرون المقدار  
بل مطلق الكم فليس لشيء من الاجسام وحدة حقيقية عندهم ( قوله اما الثالث  
فلان التعبر الجوهرى بزوال جزء من ذاته ) اذ لا جزء له تعالى والراضى  
بزوال صفة وحصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محل لما مر من عدم  
تبدل الصفات الحقيقية ولاجل ان فى الانحد بالامنى الثالث موقوف على  
عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحاول والانحد فاندفع  
عنه ما سلفنا ومنه بظهر وجه آخر لتعبر السارح الانحد من المعنى الحقيقى  
( قوله اذ الجوهر هو الممكن المستثنى عن المحل او هو التعبر الى آخره )  
كلمة اول تقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالامنى الاول وبعضهم  
بالمعنى الثانى الان اعادوا العرف باباه فالوجه انها للشك فى ان حقيقته عندهم  
احد المئين قطعا فلا يكون جوهرها والالكان الواجب ممكنا او متعبرا  
والكل محال واما كونه تعالى جوهرها بالامنى الاخر المنته عند الحكماء  
كالوجود المستثنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب انبنى  
لكن لم رد اطلاق لفظ الجوهر عليه لانه فى السرع هو ممكن لا كان ولا محبر

و فسر المصنف التعبر  
بالمذات فى المواقف  
بالشار الى المذات  
اشارة حية بانه هنا  
او هناك فلو حل  
الجوهر هنا على التعبر  
بالمذات لكان قوله  
الآتى ولا يشار اليه  
بهنا او هناك تكرارا  
كلا ينفى سب

لكثرة استعماله فيهما ( قوله لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره )  
 كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع  
 ليس من شخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل مالا على المحل المعين  
 فان النزاع بين الفريقين في الثاني لاقى الاول لانا احتياج العرض في وجوده  
 الى محل ماقطعي فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض  
 حادث فالتناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حل على ان مراده  
 انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغي مثله  
 في الجوهر اللهم الا ان يقال انه حل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة  
 حادثه كانت اوقديمة ( قوله شاب اجرد ) اي الحلية ولا شارب له  
 جمدة قطط الجودة كون الشعر كالخلفة وقطط شدة الجودة والحاصل  
 جموله تعالى شابا امرء في احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة  
 مما يشتهي لم يرتضيها البعض الآخر بل جعله تعالى في صورة تناسب  
 العز والوقار وهي اوائل الشجوخة فلذا قالوا هو اشعث الرأس والحنية  
 والشمط بالفتحين بياض شعر الرأس بخاط بسواده والرجل اشعث وقوم  
 شيطان مثل اسود وسود ان كذا في الصحاح قيل اشعث بضم الهزء والميم  
 غاطط واطبط العرش صوته والرجل ما يحمل على الدابة ليركب عليه مثل  
 السرج وغيره اذا كان جديدا وركب عليه الجمال الثقيل فهو بصوت  
 والبلكة منخونة من بلا كيف كالسيلة والجمدة ( قوله وهؤلاء لا يكفرون ) ولذا  
 قال صاحب الامالي \* ورب العرش فوق العرش لكن \* بلا وصف التمكن واتصال \*  
 فافهم ( قوله ورأيت في بعض تصانيف ) فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد  
 الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام  
 الوهمية الكاذبة قطعاً ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من  
 حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك ( قوله لكن بعض اصحاب الحديث  
 من المتأخرين ) اي متأخرى الجماعة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة  
 الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء  
 هي قبلة الصلوة فهو حل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على  
 حقيقة ولم يجعله من التشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما  
 في جوفه ( قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان آه ) اي بعد ذكر مقام البرهان عليه  
 من الحكمين السابقين لاحاجة الى ساب الجهل بعدهم لان الجهل ببعض المعاملات

اوكلها اما من عدم العلم به في الاصل وقد بطل ذلك باثبات شمول العلم واما بالنسبة ان قيل لم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يقر عليهما برهانا في هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقة بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لا يشرع الاول باولا ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدافا لتمام الشيان باق بعدهما ( قوله واما لكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد الى آخره ) وامله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قد يكون محالبا ولا اجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة لا غير لا فيما تضمن منفعة كما في خلف الوعيد كما ان من اوجد زلزاله يقتله غدا ظلما فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيء بتحقيق الكلام ( قوله ومن ثم كذب الله المتقين ) اى في قولهم ( انن اخرجهم لخرجن مكم ولا يطع فيكم احد ابدا وان قوتلم لنهضنكم ) اذا الظاهر من قوله تعالى ( والله يشهد انهم لكاذبون ) في قواهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان نكلهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية الاستقبالية فلو كانا مخصوصين بالماضى والحال لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشئ على ما هو به في الواقع او لا على ما هو به لاصفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع او عدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكاذبين واذا دفع لزوم الكذب بنوجيه آيات الوعيد بالخصيص او بالانشاء ( قوله والوجه في دفعه ) اى الوجه الصحيح في دفع لزوم النص ان آيات الوعيد مشروطة بشرط ط اى مخصوص بقبول استفادة من الآيات الاخر كقوله تعالى ( ولم يصروا على ما فؤوا ) الآية ) وقوله تعالى ( ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) وقوله عليه السلام ( التائب من الذنب كمن لا ذنب له ) فيكون مثل قوله تعالى ( ومن يقتله مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ) بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يذب او ان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عقاب التائب والمغفور وهذا هو الجواب المرضى عند المحققين ولا دليل من الآيات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة في حق الكفة ولا بوجه على ذلك الجواب المرضى ان صفة العموم المجردة عن دلائل الخصوص تدل على ارادة كل

فرد ما تاوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل  
متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة  
على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول  
تخصيص العام بيان لانه سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون  
حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل المخصوص وليس كذلك فلنا لابل  
يجرى على عمومته في حق العمل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما  
فصل في اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره)  
لا يخفى ان محل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كقصد  
قائده الخبر ولازمها جميعا كما في مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك  
لثبوت قائده الخبر ولذا صدره بالا يمكن لا يقال لا يجدي اخذ الامكان لما قالوا  
يتمتع المجاز فيما امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قواهم بمعنى سلب الامكان  
في نفس الامر في جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ في مقام  
السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز  
والذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية والمجازية (قوله لاحقيقة الاخبار)  
لا يقال لمثل قولنا الصبي يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه  
فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج في الواقع  
وفي قصد المتكلم جميعا وما له الى ان يكون للنسبة الكلام خارج في الواقع ويقصد  
المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج اولست بمطابقة له واذ قصد  
المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر  
موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له  
في نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل ههنا من ان مراده ان يكون له خارج تقصد  
مطابقته او لا مطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع  
فالمتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة في مثال المفارقة  
لاحكامية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا ان مدلول الخبر هو الصدق  
والكذب احتمال عقلي بناء على جواز تخالف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد  
حقق الشارح الحق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع  
وبذلك دفع الهمم الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائله او قال كلامي  
هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واثار بهذا الى نفس ذلك الكلام  
فلا يخفى اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا او اياهما كان يلزم ان يكون

صادقا وكافيا ما وقد اظهر العلامة لتفتازاني الجهر عن جوابه وحاصل دفع  
 الشارح ان الحرح نفس هذا الكلام فليس فيه حكمة الواقع فلا يكون خيرا  
 حقيقة وان كان خبرا صورة (فالمصنف وهو مرئي لمؤمن ومقيم) لا يخفى  
 ان الظاهر انه موقوف على قوله ولا يصح عابه المركوة والانتقال ولا الجهل ولا  
 الكذب وحديثنا فافهم ان يقول ويراه المؤمن يوم القيامة لان الدول الى  
 الجملة لا سمة للتوكيد والتسوية على تخفى وقوع الرؤية لكثرة المكرين لان القول  
 بوقوع الرؤية في الآخرة بلا موازنة ومرة بلة خاص بالاشاعة ولشدة الانكار  
 لان المعترلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند القول  
 واما عطفه على قوله وهو منزوع عن سمات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده  
 من الصفات السالبة كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس مستبعد  
 ولا يتجزأ مضاف على التفرع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه  
 لا وجه لتوسط مسألة الرؤية بين الصفات السالبة وكذا قوله ماشاء الله كان  
 الى آخره بل محايها قبل قوله والله ملائكة ذو اجنحة الى آخره اللهم الا ان  
 يؤولابانه الى ليس غير مرئي ولا مطلق (قوله ونحوه) اي بيان حقيقة مذهب  
 الاشاعة والراف الصالح ان لا بصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى  
 الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشف ببلغ اي باغ لي مرتبة  
 فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابغ  
 من البعض الآخر بحسب قوة البصر وضافته وبحسب قرب البصر وبعده  
 يحصل عقيب فتح البصر وهو اي ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد لنا  
 يحصل لنا عامة بالمخاطبة اي الملة بلة والقرب المعتدل لان البعد وكل القرب مائة ان  
 عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروطية او مركب  
 من خطوط متجهة في مركز البصر فاعنده على سطح المرئي او على هيئة خط  
 مستقيم يضرب طرفه الاصل الى المرئي فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه  
 بسرعة فيعمل هناك سطحاً مستقيماً عاباً منطبقاً على السطح المرئي كما ذهب اليه  
 طوائف الرباضيين او الانطباع اي انطباع صورة المرئي وشبهه في رطوبة  
 الجالدية ثم في مجمع النور ثم في المس الشترك كالتفاني شبح الشيء المقابل في المرآة  
 كما ذهب اليه الطليحيون وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل لنا هذا الادراك  
 بدون تلك الشوائب ولا يتجه ان يقل التعلق لشرط يستلزم التعلق المشروط  
 اذا فرضنا انها شرط عقلية له في هذه النشأة فلا نسلم انها شرط عقلية في النشأة

فيقال  
 وربا ابدلت حرر  
 زنة اي عادو

الاخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لا بمخالفة فيحوز اختلافهما  
 في الشرائط والاوزام وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط  
 والكميات المعبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي  
 او المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا  
 يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية  
 المخالفة لها بالحقبة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا  
 في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس  
 نحو امان نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب قبح البصر نوعا  
 مغاير للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب  
 على قبح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلافه  
 تعالى وهو قادر على كل ممكن قوله بل عند الاشعري كان ما سبق مبينا على  
 تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى  
 الصين وهي بلدة في اقصى بلاد المشرق بقعة اندلس وهي بلدة في اقصى  
 بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى هذا يكون قبح البصر بل القوة الباصرة  
 من الاسباب العادية ايضا (قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره) اي على  
 امكانها في الواقع قال في شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع  
 مع انها تنفيذ الامكان ايضا لانها سميات ربما يدفها الخصم بمنع امكان المطلوب  
 فاحتاجوا الى بيان الامكان او لا الوقوع ثانيا ولم يكتبوا بما يقال الاصل في الشيء  
 سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يردعه الضرورة او البرهان فن ادعى الامتناع  
 فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج  
 فان قيل الممنول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدي مقدمتيه  
 وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علت على استقرار الجبل  
 انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه انتهى  
 فظهر ان ما رقع منه في شرح العقائد النسبية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى  
 جائزة في العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم باعتناع رؤيته  
 ما لم يقر بهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى  
 الامتناع فعليه البيان فبني على مقام النظر والاستدلال و اشارة الى ان مجرد  
 الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان  
 على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما ورد الخبائي



من انه امكان كذهني لازاع فيه الخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام  
 المناظرة والاحتجاج ولذا احتجنا الى بيان الامكان اولا والوقوف ثانيا هناك  
 (قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرواية يدل على امكانها الى آخره)  
 واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوده الاول لما لا نعلم انه طلب الرواية  
 بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرواية والاطلاق المزموم  
 على اللازم مجازا شائع وهو للاملاف والجباني واكثر بصريين اثنان للكمي  
 والبنفاديين وهو انه لو سلم انه طلب الرواية فالكلام على حذف المضف والمعنى  
 ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما  
 سدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى  
 (ان تراني) (سؤال موسى عليه السلام لان في العلم الضروري غير صحيح وقفا ولا نفي  
 روية لا ية كيف وفقد اراد ذلك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرواية المقرونة  
 بالنظر الموصول بالي نص في الرواية كذا في الارشاد امام الحرمين الثالث للجب حظ  
 واتبعه وهو اننا لو سلمنا انه طلب رويته تعالى فاما يدل على امكانها وطلبها  
 لاجل الرواية وذلك ممنوع بل طلبها القوم حيث قالوا (ارنا لله جهرة وقفاوا  
 لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) واضف السؤال الى نفسه لم ينع فيه والامتناع هو الله  
 بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال لظهور امتناعها  
 عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ان تراني انما يدل  
 على نفي الوقوع لاعلى نفي الامكان وايضا لكان السؤال عينا لا يلقى بشانه  
 عليه السلام لانهم سألوا الرواية قبل ذلك حين ما قالوا (لن تؤمن لك حتى نرى الله  
 جهرة) فزجرهم الله تعالى عن طاب ما لا يليق بجلاله تعالى اخذهم الصاعقة كما زجر  
 الاراذل عن روية الملوكة فلم يحجج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الرواية  
 وضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين بكيفية قول  
 موسى عليه السلام الرواية متممة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين  
 من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى  
 في الغمام وخروا سجدا فسموا التكلم باسمه ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا  
 عليه (وقالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فارعدوا بديانته فسال موسى  
 عليه السلام الرواية فلا يكف بهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع  
 الرواية وما قبل على هذا التقدير يجوز ان يسموا كلام الله تعالى باذنهم ويكون  
 هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم لتزييف والاستماع

من جهة واحدة قد فوع بأنه لو كفيهم سمع ذلك لما قالوا بعد سماع التكليم بالامر  
والنهي ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديفهم  
بان السمع كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام بأنه كلام الله وحيث  
لم يصدفوه في اخباره عليه الصلاة والسلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية  
على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه الصلاة والسلام  
سأل الرواية مع العلم بانتاعها الزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما في سؤال  
ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بأنه لو كان  
الذلك لطلب اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال  
عما لا يليق بشأن العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام اقول وايضا  
لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف في الجواب عنه بعدم  
التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل العقلي المؤيد  
بالنقل اقوى من الحاصل بمجرد ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بأنه  
لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهوم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس انه  
سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمجواز الرواية  
وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام ( واجيب عنه بان جهل كاتبهم الله بما يجوز عليه تعالى  
وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء  
والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احدهم العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عمدا  
عنه بعد البعثة عند اهل الحق ( قوله ولا مجال لاقول بجهل موسى الى  
آخره ) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى  
وما لا يجوز من جملة الامور التبليغية والذا فصلت في علم الكلام والجاسهل  
بعضها لا يصلح للنسبة وهو ظاهر ( قوله الثاني انه علق الرواية على استقرار  
الجبل الى آخره ) تلخيصه ان الرواية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته  
يتبع من غير المعارف انها معلقة على امر ممكن وكل ما هو معلق على الممكن  
فهو ممكن يتبع من المعارف ان الرواية ممكنة واعتراض المعتزلة عليه ايضا  
من وجوه الاول اما لانها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو عاقت  
على استقراره مطاقا احوال السكون وليس كذلك بل عقب النظر الذي  
هو حال الاندكاك والحركة بدلالة الفناء التعقيبية في قوله تعالى فان استقر  
الآية ولا نسلم امكان الاستقرار حيثئذ والجواب عنه ان الاستقرار حال الحركة

وهو زمان التجلي يمكن بان يقع بداها كالمثل عليه استناد جعل في قوله تعالى  
 فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجبل بالاختيار وفاقا ولو كان مستندا  
 الى التجلي لانه استناد الى السبب اذ لا خافى حركة الجبل سواء تعالى وهذا  
 كما يقال الخاتبة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية  
 بشرطها وما قيل يجوز ان يكون موافقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد  
 دفعه الشريف المحقق في شرح المواقف بانه مستلزم الاصل في الكلام  
 ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف في الجواب هنا انها موافقة على الاستقرار  
 من حيث هو من غير قيد بمحال السكون او الحركة واعترض عليه شارح المقاصد  
 بانه واقع في الدنيا فلزم وقوع الروية فيها لان الشرط المتأخر مستلزم الجزاء  
 ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقب النظر  
 بدليل ان الواقع فلا يرد السكون السابق واللاحق (اقول ولو سلم فكلية سوف  
 يتحمل وقوع الروية في الآخرة الثاني ان ليس المقصد هنا ان يكون السكون الروية  
 او امتناعها بل الى بيان انها لم تنفع ادم ووقوع المعاق عليه والجواب ان ادعى  
 هنا لزوم الامكان سواء قصد اولم يقصد الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد  
 المشروط وهو الروية في المستقبل فابقبت البداهة اولى الازمنة فكانت محلا  
 وهذا في غاية الفساد هذا في كلامه وان المولى الخليل اورد على كبرى المعارف  
 بانه يصح ان يقال ان ادم المماول ادم العلة والعلة قد تمتع عدوها بالذات  
 كما قيل او اتفق الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لا تنفي الواجب فلا  
 نسلم ان كل معاق بالممكن فهو ممكن وقوله الممكن لا يستلزم المحل فراد  
 انه لا يستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه متمعا بالغير الا يرى  
 ان استلزام ادم الواجب وقوع عدم الصفة لا يمكن ذلك لعدم ما لم تكن  
 ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا واذا قلت ان يمكن  
 عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات  
 محل دون امكان ذلك لعدم وبالجملة مستلزم ادم الواجب امتنع بالذات  
 هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك ادم لامن حيث امكانه فلم يكن  
 المستلزم للمعول الا المتمتع او بالغير فلا اشكال واجيب عنه بنحو كبرى  
 من غير المعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لامتناع فيه لا بالذات  
 ولا بالغير ولا شك ان المعاق على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته وامتناع الحاصل  
 للاستقرار بتأني الارادة الازلية بدم استقراره في ذلك لو وقت لا يقدح

١ لدن  
 المعنى  
 مستقرا  
 فكلمته ما

لانه راد من عند

عدم اصلا  
 ونحو

الاستقرار من حيث هو

في امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجب في الفاعل  
 المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والحال لا يثبت على شئ من التقادير  
 الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتمع التقيضين واقع كان كاذبا  
 فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع التعلق عليه اشارة  
 الى انه اذا كان الجزاء جولة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده  
 كما ذهب اليه الشافعية لابين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا  
 كما ذهب اليه الحنفية والمنطقيون ( قوله والجوهر كالطول والعرض الى  
 آخره ) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلاثة وفاقا بين الحكماء  
 والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن  
 عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اى  
 الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النصارى  
 للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد  
 فكون كل من الجوهر والعرض مرتباً بحكم الضرورة وباجزاء الاشاعة  
 والمتمثلة وللتنصيص على ما ذكرنا لم يقلوا كما اطويل والعريض ( قوله  
 فلا بد من علة مشتركة بينهما الخ ) لما حل بعضهم العلة المشتركة على صحيح  
 الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث  
 لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لا يفقر الى علة  
 موجودة بل يكفي الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان  
 المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولاً بالذات وبالمرتبة ثانياً وبالعرض فانا  
 اذا رأينا فرساً مثلاً فليس كونه مرتباً لاجل كونه فرساً او حيواناً او جسمانياً  
 بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية  
 وبعد ذلك او رد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا بد  
 احدهما مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعمل كل منهما بعلة على الانفراد او سلم  
 تماثلها فالواحد النوعي قد يعمل بعلمين كالحرارة بالنار والشمس فلا يلزم  
 ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من  
 خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه لاقطع باننا  
 قد رى شيئا من بعد نذكر ان له هوية مامن غير ان نذكر كونه جوهر او عرضا  
 كالضوء او الظلمة وان استقصينا في التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية  
 المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق

في شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطابقة امر اعتيادي فكيف يتفق  
 بها الرؤية بل المرتى خصوصيته الموجودة لاننا نقول ليس المراد من الهوية  
 المشتركة المطابقة هو الهوية بشرط عدم التبين بشئ من الخصوصيات  
 ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شئ  
 من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية المطابقة بهذا المعنى موجودة في  
 الخارج كوجود حبر مالا يجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف ثم الوجود المطابق  
 بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطابقة ومفهوم المدعية امور  
 اعتبارية يذلل لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الوجود من  
 متعاق الرؤية هنا ماصدق عليه مفهوم الهوية المطابقة لا بشرط التعين فلا  
 يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريفي في ذيل هذا اليراد من ان المدرك من  
 الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجلى لا يمكن به على  
 تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل  
 اجال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتفق به من الاحوال وحاصله ان  
 الاجال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك كذا الى المدرك ولذا قال الانام  
 الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرتى هو الوجود فقط وانا  
 لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا ترضيها بل الوجود  
 علة للصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل ( قوله وذلك لامر  
 اما الوجود الخ ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز  
 المطابق سواء كان تحيزا بالذات او بالمرض ولو سلم فيجوز هذا الدليل في صحة  
 لماوسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المناصد واما  
 النقص بصحة لماوسية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى  
 واما اليراد على المحصر يجوز ان يكون تلك العلة الواجب بانها في الامور العامة  
 كالماهية والمأمورية مدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعتزافا بصحة رؤية  
 صفات الواجب تعالى والثاني باطل لاستلزامه صحة رؤية المدومات بل  
 المتومات لا يقال جريانه في لماوسية ممنوع اذ لا تدرك باللامسة الا الاعراض  
 كالحرارة والبرودة والالام والحسونة لاننا نقول تدرك بها الطول والعرض ايضا  
 وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجر بانه فيها قطعي على مذهبهم وان امكن  
 المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول  
 والعرض عرضين قائمين بالجسم ( قوله والاخير ان عدمين ) اي ممدومان

في الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتقة على السلب وايضا الامكان شامل لحال عدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمسمى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لا امتناع رؤية المعلوم ضرورة واتفاقا فلا بد لهما من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتي الوجود وعدم لا يكون علة لهما بخلاف الوجود فانه وجودي غير متحقق حال عدم للتناقض بينهما ( قوله وانه لا اشتراك بين الوجود الا في اللفظ الى آخره ) لا ينبغي ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواضع حين الوضع لم يمكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظي الا لانه يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللفظ هو الله تعالى فيجوز ان يضمه تعالى بافعالها في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح في علمه الاجالي ولا يكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام بالموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجالي كما في وضع الحروف او يقال مراد الشيخ ان الوجود كالاشتراك اللفظي في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث العين بكونها حادثة او ممكنة او جوهر او عرض او هي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا يتنافى اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا رد ما اورده اذغايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل مجازا في الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينهما يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعراض الاضافات ( قوله واوله صاحب المواقف الى آخره ) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري انتهى اقول حاصل انقول بالنفاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لا ينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشيء له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضروري وانما ينفى ما زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالوجود كسائر الاعراض القائمة بمحالتها في الخارج هو بيان احدهما

وهي الوجود قائمة بالآخرى وهي الوجود كاسوداد مع الجسم الاسود فراد  
من قوله وجود كل شيء عينه ايسانه عينه في الواقع بل مراد انه ايس في الخارج  
هو يتلن تقوم احدهما بالآخرى كاسوداد مع الاسود وذكر اينية وارادة هذا المعنى  
بطريق المجوز بهلاقة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم  
الهيوتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم امدد الهوية الخارجية لكون  
احدهما اعتبارية فالدفع كلا وجهي الابرار الذي اورده المحقق الشريف في  
شرح المواقف نعم نجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور  
امر اعتباري ومفول ان لا وجود خارجي يتعلق به الرواية كالمحدث والامكان  
ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مريثا كون مبدأ انتزاعه مريثا دون مبدأ  
انتزاع الحدوث والامكان لا تاري الهيوات من حيث كونها موجودة لان حيث  
كونها حادثة او ممكنة والا لا احتجنا بمدروية العالم الى دليل حدوثه او امكانه  
كالم نتجج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكتفيه  
ملاحظته مع آثاره المريية ولا يتوقف على ملاحظة الدم بخلاف ادراكه  
من حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام  
الموجود الخارجى لكن المعتبر فيهما الوجود في الجملة فالحادث الثاني كما انه  
حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا  
في الجملة واذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهاءها مع ان جميع اجزائها  
منقضية في ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع  
اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود التام في نوع من وجود المجموع  
فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالى الوجود والعدم  
لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود  
وعلى التقديرين فتلخيص دلائل هذا ان تاري الهوية المشتركة بين الجوهر  
والمرض فاذا تاري الهوية من يمدول انشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهر  
او عرضا الى دليل فظهر ان المرئى والهوية المشتركة بينهما وهولان في ان تهم  
كون الخصوصيات مريية في بعض الاحيان ايضا ليكون مكاره كما قال الامام  
الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المريية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات  
بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لا تاريها من حيث كونها موجودة لها  
كون في الاعيان لان حيث كونها حاوثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه  
ان كون المرئى هوية مشتركة مع وجودها وان يكون الاجل راجعا الى الادراك

لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود  
 بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة  
 في الثبوت وكذا يرد النقض بحجة الملويسية ( قوله وهذا التأويل في غاية البعد  
 الى آخره ) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول  
 ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين  
 هوية الوجود في الخارج حتى يكون ماصدق عليه احدهما عين ماصدق عليه  
 الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية  
 لكونه من المعقولات الثانية الثاني انه لو كان وجود كل شيء عين ذاته لم يكن  
 لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفت انه  
 انما يتوجه على المؤل لو كان التأويل بحمل كلام الاشعرى على حقيقته وقد عرفت  
 انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام المساقل خصوصا كلام  
 صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب لاسيما اذا كان ذلك  
 رد ما زعمه المتكلمون كما اشرنا ( قوله ان الشيخ الى آخره ) جواب آخر يدل  
 التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال بتحقيقها وهذا مبنى  
 على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك المنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل  
 هو الامدي حيث قال بان التمسك بهذا الدليل ان كان بمن يعتقده كون الوجود  
 مشتركا كالفاضي وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان بمن  
 لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملامم معتقدا بالتمسك به  
 انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور ( قوله  
 وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره ) شروع في اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان  
 فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الامدي  
 اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا  
 واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فآبته بعضهم ونفاه آخرون هل يجوز ان يرى  
 في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة  
 ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى  
 الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته كذا في شرح المواقف ( قوله والنظر  
 يكون ) يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال بواحد من هذه الحروف  
 الجارة او بدونها فرائى معينة لها فحتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى  
 كان متعديا في كان بمعنى التفكير ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف



اى الجبل ومتى كان متعبا بالى كان بمعنى الرؤية كما فى هذه الآية وما هذا الاخير  
 ليس مما نحن فيه والمرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثاني والثالث  
 للاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد منها عكوس هذه الشرطيات  
 وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر فى هذه الآية  
 موصول بالى وكل ما هو موصول بالى فهى بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى  
 انما يكون بالشرطية التى ذكرناها لابعكها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار  
 يكون متعبا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لاعكوسها واما توقف  
 الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه منع الكبرى مستندا بمجازان  
 يكون نظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية  
 بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر \* وشئت ينظرون الى بلال \* كما نظر  
 الظماء حيا للغيام \* ومن البين ان الظماء اى العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب  
 حمل النظر المشبه اى الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله  
 \* وجوه ناظرات يوم بدر \* الى الرحمن يأتى بالفلاح \* اى منتظرات آياته بالظفر  
 والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد  
 لان المذهب والايصال شائع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار فى البين  
 باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص فى الرؤية فالتعدي بنفسه  
 فى البيت الاول مجوزان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفى البيت  
 الثانى بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العاو الذى هو قبله الدعاء والذا  
 يرفع اليه الايدي اولى آثاره تعالى من الضرب والطعن فى الاعداء الصادرين  
 من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة ائمة يوم بدر وللآباء اليه اورد الشارح  
 النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (قوله وفيه نظر وتأمل)  
 اما النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز  
 الصراط او المحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو  
 قولهم \* ان اقبضوا علينا من الماء \* والظاهر ان نور المؤمنين فى وجوههم يسمى  
 بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبان يقال او سلمنا  
 ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون فى امثاله  
 بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا اليها منتظرين لنا على طريق تضمين معنى  
 الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالتعدي بحرف الجر بل قد يكون فى تسمية  
 اللازم كما قالوا فى قوله تعالى فاستبصروا الصراط ان تسمية الاستبصار فى تضمين معنى

جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدنا فالنظر لا ينفك  
 عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالعنى في البيت  
 الاول كما نظر الظهاء الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني نظرات الى  
 الى جهته تعالى منتظرين لآتيان الظفر من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمة  
 وما قبل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكايه عن المنافقين اذ يقولون  
 يوم القيمة لاهل الجنة انظر وناقض من نوركم فالانتظار من المؤمنين لابتناسبه  
 ولذا فسر بعضهم بانظروا اليها فليس بشئ اذ لا يلزم من طلب المنافقين  
 انتظارهم ان ينظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر  
 ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعة عنه كما عرفت واعلمهم  
 ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشر طيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد  
 لا يخفى (قوله وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين  
 احدهما منع الصغرى بان يقال لانسلم ان النظر في الآية موصول بالي وانما  
 يكون كذلك او كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة  
 واحد الاكلا فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربها لكونه  
 متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول  
 بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثاني  
 خاصة واثار الى جوابيهما معا هنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حل النظر  
 في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كافي المواقف فلا يناسب  
 مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في  
 الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه قد فوع بان التبشير  
 والانتذار بما نعلمه لذة وعذابا وانما لم يقع التبشير بالذوار والانتذار بالجنة مع امكان  
 ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والمذاق والام في الجنة (قوله واما السنة  
 فافقوله عليه الصاوة والسلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احد  
 وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله والمعتد الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره  
 المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما  
 قطعا بل ظنا فلا اعتماد لادلتها عليه لان المطلب يقيني والمعتد هنا هو  
 اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم  
 لجوازه على ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها (قوله اخرج المتكبرون)  
 معارضة في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

انكم سترون

تجازا انما هو الرؤية بابصر لا العالم وقد نفى ذلك الادراك عن كل اصر مادام  
وجودا واما الامكان فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات  
الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا عنه في حقه  
تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى (قوله مع الاضافة بجميع جوانب الرئي) رؤية بعض  
جوانبه دون بعض ايست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك ابصر اخص  
مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعمال والمراد من الجوانب  
اعمال من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناء  
وبوجه قوله وحقيقته النبل والوصول انما حواه على هذا المعنى بشهادة قوله  
تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل ابصر بجميع جوانبه وعلى  
وجه الاكتناء ومن غفل عنه قال ماقال (قوله والثاني ان هذه) حاصل هذا  
الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى في الآخرة دون الكفار  
فيحوز ان يكون الآية محمولة على رفع الایجاب الكلّي بان يعتبر عموم استغراق  
الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفي بمعنى ليس كل ابصر يدركه لا في جانب  
المنفى ليكون سلبا كلياً بمعنى لا شيء من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك  
ايضا كالمادة المحرولة في جانب المنفى في قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد  
ولا قل من احتمل الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا لا يحتل سلب الاستدلال على  
مطلوبكم الذي هو السلب الكلّي واما ما ذكره المصنف في الموافقة من ان اللام  
في الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فلا يوجب حجة لنا لا عابثا فيكون  
القضية حينئذ سلبية محمولة بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملا حظة  
الاهمال المستفاد من لام الجنس في جانب المنفى كما زعموه في لام الاستغراق ونفى  
الادراك عن بعض الابصار بدل بمفهومه على نبوته لبعض الآخر كما ذكره اهل  
العرية من ان نفى القيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر واذا لم ينافى اليه  
الشارح ثم الاول للشارح في هذا الجواب ان يقول او سلمنا ان ادراك ابصر  
عبارة عن مطابق لرؤية فيحوز ان يحمل على رفع الایجاب الكلّي كما قال في الجواب  
الثالث (قوله فانها سلبية مضافة) اي لادامة فائده بان لا شيء من الابصار  
يدركه تعالى مادامت موجودة ولا ضرورة مضافة كما يزعمها لمعترفي حيث  
نفوا الوقوع والامكان لا يخل بل هي دائمة مضافة بشهادة صيغة المضارع  
الدالة على استمرار اني لرؤية لاننا نقول يجوز ان يلاحظ استمرار المذكور  
في جانب المنفى ايضا لا في جانب المنفى كما فوا في قوله تعالى (و يصيبكم في كثير

من الامر لعنتم) الآية ولو سلمنا استفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددي كما في قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) اي ينزل عليهم الهوان والمقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر بعد اخلاص للاستمرار الدوامي والمتنافي للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي لا التجددي واعلم ان هذا اجوابا رابعا اشار اليه المصنف في المواقف وهو اننا لو سلمنا ان الآية عامة في الاوقات ايضا فالنفي روية الابصار ولا يلزم من عدم روية الابصار عدم روية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للروية بالجراحة واجهة وانطبعا فلا يلزم منه نفي الروية بالجراحة من غير مواجهة وانطبعا (قوله وما قيل من التمدح لى آخره) جواب عن استدلالهم بالآية على نفي امكان الروية وحاصل الجواب المعارضة بالقول بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الروية اما الصغرى فظاهرة واماالكبرى فلان التمدح في عدم الروية للتميز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الروية كما بمدح الملوك بذلك لامع امتناعها والالكانت المدح مدح مدح عدم الروية واما ما اورد عليه المولى الخبالي من ان عدم مدح المدحوم لاستثاله على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رويتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك وتمتدح الولد مع امتناعهما في حق تعالى فليس بشيء اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الروية منحصر في الظاهر في التميز والاحتجاب مع امكان الروية ولذا لم يكن اعظم الملوك مدح حاد بمد الروية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع والاحتجاب بحجاب الكبرياء لشيء منها كما لم يدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شيء لان مقصود المعارض القاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله ولان عدم رويته في الدنيا لى آخره) قبل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشيء اذ الكفاية غير كافية في الاستدلال وكذا يابانفر بع قوله فلا ينافي رويته في الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قبله فلا يرد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال ان اردتم انتم ان تمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رويته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الورد بكاف في التمدح وان اردتم انتم

قوله **فَضْلًا** قَدْ  
 امتناعها لا يعني انه  
 لا معنى لكون امتناع  
 رويته نهى في الدنيا  
 اول بعدم النسافة  
 لا امتناع رويته في  
 الآخرة بالنسبة الى  
 وقوعها فيها على  
 ما هو مقتضى استعمال  
 لفظ **فَضْلًا** والصواب  
 ان يقال **فَضْلًا** عن  
 امكانها فان الوقوع  
 فرع الامكان فامكانها  
 في الآخرة اولي بعدم  
 المناقض بالنسبة الى  
 وقوعها (محمد اسعد)

تمدح بكونه لا يرى في الدنيا وقته فلم يكن امد المساعدة على ان ما كان سلبه  
 مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التفریب اذ غاية ملزم من ذلك امتناع رويته  
 نهى في الدنيا وهو لا يفي في وقوع رويته في الآخرة فضلا عن امتناعها فليس  
 فيه دليل على مطاوعهم وامتناعهم لكافة في الرواية مع الاحاطة والاكفائية  
 في رويته لكل بل الخراس فقط لا لم يلزمها بما سبق ثم في قوله مع كونه قرب آ  
 نظر لانه انما يؤيد لكافة اذا حل اغرب على القرب المكاني وهو غير صحيح  
 وبل الوريد عرفان وهما اوريد ان في جاني اعني واصلان الى القلب  
 (قوله وقوله نهى لموسى عليه السلام لن تراني الى آخره) هذا حجة برأسها  
 للمتميز لكن الشارح جعله جوابا لسؤاله بقدر بن غان ان بعض الآيات يفسر به ضها  
 ولما كان ان في هذه الآية للتأييد دل على ان قوله نهى لا تدرکه الابصار عام  
 في لاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل  
 على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه الثاني عن دليل  
 الامتناع وتقرر الجواب عن الكل ظاهر (قوله بل لما كيد) وهنا بحث من  
 وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام اما شكر ادم ووقوع  
 لروية او متروك دفعه وعلى التقديرين لزم ان لا يبره عدم وقوعها فيقع الانعارة  
 فيه بوا الثاني ان التجلي في قوله نهى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فصره  
 باظهار الجبل بعد ان كان محجورا عنه اسامع خلق الجبوة والبصر للجبل كما رواه  
 ابن فوراك عن الامام عرى فيكون اندك الجبل وعدم استقراره لرويته نهى الى  
 واما بدون خائفها له كما ذهب الاكثر فيكون اندك الجبل لجود الظهور له من غير  
 رويته وعلى التقديرين في آية الاستقرار ثلاثة على انه اذا لم يحمل الجبل الاقوى  
 للتجلى له فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب  
 حمى عادة الله نهى في هذا لتأكيد بهذا اقربته دلالة على امتناع ما لو وقع  
 لروية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه لتأكيد المقرون بتلك القرينة  
 عدم تحمل التركيب المنصرفة للتجلى له بحسب جرى العادة وعن الاول ان  
 طالب موسى عليه السلام الرواية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع  
 للآباء مع اعل امتناع وقوعه عادة ولو سلم فغاية ملزم ترده عليه لسلام  
 في ان هذا التركيب له صرى محتمل له ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى  
 يكون عدم العلم به من قبل النبوة (قوله وهذا يفيد ابدا) كافي لآية التأييد قبل  
 بجز ان يكون التأييد بذلك بما كيد كما في قوله نهى فوجد ان ذلك كافي

اجمعون) فالاولى ان يقال يفيد باليوم كافي قوله تعالى ( قلن اكلم اليوم انسيا )  
 اقول والاولى ان يقال يفيد بايد او اليوم والغاية كافي قوله تعالى حكاية من اخي  
 يوسف عليه السلام ( ان ابرح الارض حتى يأذن لي ابي ) وينجيه على الاخير بن  
 ايضا انه يجوز ان يكون للتأييد المطابق ان لم يفيد بمقابل على التوحيد والتأييد  
 في المحدد ان يفيد به كايوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم الا ان لا يفيد  
 عدم تنبيه الموت بايد انص في التأييد سواء كان كلمة لن للتأكيد او لا تأييد وكان  
 ذلك التأييد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني على انهم  
 يخون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأييد المدلول عليه بان من هذا  
 القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته  
 في الدنيا لما قدمناه آنفا ( قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره الظاهر من ترك  
 العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئي في قوله وهو مرئي للؤمنين كقوله فيما بعد غنى  
 لا يحتاج الى شيء والاظهار مقام الاضطرار لا اقتباس من المأثور ثم انظر  
 ان المراد ماشاء وجوده وجد ومالم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر  
 الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء  
 تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق ومالم يشأ تحققه  
 من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحيث لا استحالة  
 في التفريع وهو الاوفق لتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والتركز وعلى التقديرين  
 كلمة ما من الفاظ العموم فالاراء كل شيء كائن وكل ما ليس بمشيئ ليس بكائن كما يشير  
 اليه الشارح ( قوله وفي دليل على انه مريد للكائنات ) سواء كانت من افعاله  
 تعالى او من افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص  
 المعترلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه  
 مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذنه كس الجملة الذرية بعكس النقيض الى  
 قولنا كل كائن شيء والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن ليس بمشيئ بناء على  
 ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس  
 المستوي وقد اشار المصنف في المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف  
 الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الفرض من اقتباس هذا المأثور رد المعترلة  
 في قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والماضي ومريد لبعض  
 مالم يكن كإيمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الآتي الا  
 ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة

والحكيم الثاني ملحوظا بالنسبة وأشار الى انه كسر الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس  
بكاثر ايس بمراد نعم اقول المصنف في التفرع فكفر الكافر ومصبية انه سبق  
بخلافه وارادته وابان الكافر ومطاعة الفاسق ليس بخلافه وارادته لتوجه ذلك  
ونحن نقول اهل مراد المصنف بقوله نفريه على هذا المأثور ان الكفر  
والمعاصي وجودا وعدما بخلافه وارادته وجودا وعدما فلا يلزم قصور المصنف  
في التفرع . فنتجه ذلك على الشارح لانه لا يفرع عليه بمجرد الارادة فالصواب  
للمصنف ترك الحاق لانا نقول جمل املق الارادة موجب الحاق فقيه اشارة الى  
امتناع تحذف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى ( قوله وهذا كالمستغنى  
عنه ) فيه انه انما يتوجه لو كان نفريه على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر  
بل الظاهر انه تفرع على مجموع الجملتين كاشتراكا فلا يرد ذلك اذ لم يبق من  
المصنف ان ما ليس بكاثر ايس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث  
مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفرع متضمن لقاعدة  
اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعدما اتفقوا على جواز اسناد الكل  
اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فذهب من لا يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال  
الكفر والفسق مراد الله تعالى لايها هو الكفر وهو كون الكفر والمعاصي  
امورا بها لذهب بعض المعتزلة الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح  
ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة  
والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايها  
ما لا يلقى بكبريائه فتحق في خالق الخنازير وامثله لاني مريد الكفر والمعاصي  
تعالى على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احداه تعالى  
امر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه امر باضدادها وظهور ان الامر باضدين  
ما لا يصدق من العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قبله ولا يتوقف الى التوقيف  
انما هو التسمية لاني التوصيف كما يقره الشارح عن الفزالي فقيه نظر لانه خلاف  
المرضى عند المصنف ( قوله فانه قد مر الى آخره ) قيل الاول ان يقول  
قد مر انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي  
بخلافه وارادته وفيه ان مثله او ورد قائم يرد على المصنف حيث فرع الخلق  
على مجرد الارادة وقد عرفت الدفاع ولا يرد على الشارح لانه في صدد التفرع  
على ما سبق فذهب ( قوله خلافا لما تزل فانه ) قيد واما نور بغير الافعال  
الاختبارية لايجاد وهذا التقيد باطلا بجواب لسالف والخلف في جميع الاعصار

والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف (قال المصنف ولا يرضاء)  
الظاهر انه جملة حاوية عن ضمير بخلافه وارادته على سبيل التنازع والاولى  
ولا يرضاهم ولك ان تؤل الضمير المفرد بالمذكور ولا تناق الاستدلال بقوله تعالى  
ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه  
المعاصي دلالة كما سبق (قوله هذا ايضا قد مر) اي في الشرح ولا يخفى  
ان الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضا واضح مستغن عن الحواشي على  
ما سبق الا ان يكون اشارة الى نفي الرضا مع اثبات الارادة فانه موقوف  
على ما سبق من ان الرضا ليس نفس الارادة (قال المصنف غنى لا يحتاج الى شيء  
في ذاته) غير مقتدر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان  
بعلة المساهية والى علة خارجية اوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان  
بعلة الوجود وفي صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية  
عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح في بعض تصانيفه ولك ان نقول  
المقتدر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتنافي السمع والبصر وعدم  
تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب في الوجود العلمي  
وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغاير الذات عند الاشاعرة فغاية ما في الباب احتياج  
بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى (قوله هذا ايضا  
معلوم مما سبق) اي من قوله وهو مبرز عن جميع صفات النص والظاهر  
ان مراده ان هذا ايضا كما مستغنى عنه وليس بشيء لانه متفرع على ما سبق  
تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطابق لكونه عبارة عن عدم الاختياج  
هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل (قوله تعالى والله غني  
عن العالمين) قال المصنف ولا حاكم عليه المقصود من هذا الكلام  
رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره  
ولفائل ان يقول المعتزلة انما جاءوه حاكما عليه تعالى بمعنى السلام بحسن بعض  
افعاله وقبح البعض الاخر فان حل الحكم في كلام المصنف على معنى  
العلم فالنفي غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم  
وسائر صفات الكمال وان حل على معنى القضاء والقدر والمطابق المتعلق  
بالافعال بالافتضاء والتخير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام لا يقال المعتزلة  
بعد ما ثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جاءوا العقل  
حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحریم البعض الآخر  
واثبتوا له ولاية الامر والتهى لا نأقول مراده ان ارشاده الى الحسن



والفصح في اذل لعباد يكون سيد لا وجوب والمهمة عليهم كارشاد الرسول  
 حيث عموا رسول من العقل في قوله تعالى ٥ وما كنا معذبين حتى نبعث  
 رسولا ٥ ووقته الما تر بديته في ذلك فاعقل حاكم عندهم عزازا بمعنى دليل  
 الحكيم مرشده كالرسول والا فالحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والتهي  
 هو الله تعالى لا اهل ولا الرسول وقاما واو فرض ان مرادهم ذلك بانسبة  
 الى العباد فلا شبهة في ان مرادهم من الحاكم بالانسبة اليه تعالى معنى السلام  
 بحسن الافعال وفجها والجواب ان ايس كلمة على هنا مثنها في قولنا حكم على  
 زيد باقيام بل في قولنا حكم لزيد على عرو وبالف وكما ان في جعل احد بعض  
 اذله للمكنته حنا والبعض الآخر فيجب بالقضاء او الخطاب بقصة يجب نزيهه  
 تعالى عنها فكذا في نية بعضه الى الحسن والبعض الآخر الى الفصح نوع بقصة  
 كايضا في افعال الملوك فتصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه  
 تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بالنسبة بعض افعاله المكنته الى الحسن  
 والبعض الآخر الى الفصح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحكم حقيقة  
 او مجازا بقرينة انه رد المماثلة ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولان محمله  
 على معنى العالم بحسن الافعال وفجها وعلى كل تقدير ينجم على لشارح  
 انه لا يصح استدلاله عليه بالآية لان الحكم المختص به تعالى كابدل عليه لام  
 الاختصاص والتقديم في الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وشئ منها  
 ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل  
 الصواب في الاستدلال ان يقال لان الحكم عليه بالقضاء او الخطاب قطعي  
 الانتفاء والحاكم عليه بمعنى ٦ عالم بحسن الافعال وفجها موقوف على الجهة  
 المختصة او الفجحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجي بطلانها وقد  
 ابطاله المشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو  
 الظاهر وانتفاءه عن غيره تعالى كما عرفت فتقضي الاختصاص به تعالى يستلزم  
 انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لانتفاءه بدون القضاء والارادة وانذار الشارح  
 بقوله على الاطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الآية بهذا الاطلاق  
 والعموم على جواز ان يحمل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس  
 وذلك يستلزم انتفاء الجهة المختصة والفجحة في الافعال في ذواتها  
 بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال  
 وفجها دون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير  
 العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند المشاعرة واما عند الما تر بديته القائلين

قوله واما بمقتضى  
 الخطاب الخ الى  
 فلا يحمل عليه  
 الحكم في الآية

بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم  
عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالباشرة  
او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة للعلم بخفاضة الله تعالى للعباد بواسطة اما  
بالشرع فقط عند الاشاعة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا  
وافقوا الاشاعة في انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة  
في اثبات الحسن والقبح العقليين ومن هنا ظهر اندفاع ما اورد به ابن الكمال  
على صاحب التوزيع من ان كون العلم بطريق التوليد او بجمري العادة خارج  
عن مجتئنا هذا (قال المصنف ولا يجب عليه شيء) هذان من عطف اللازم  
على الملزوم قال في المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح  
ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة انه لا يقيح منه ولا وجب عليه فلا تصور  
منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه  
وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسألة التحسين والتقيح اذ لاحاكم  
بقيح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فن جعله حاكما بالحسن والقبح  
قال بقيح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطنا حكمه وبننا انه  
الحاكم يحكم على ما يريد ويفعل ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب  
عنه ولا استعجاب منه انتهى فن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية  
لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف  
في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد  
ما صدر عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفاعل  
المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات  
الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة  
في افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعة من هذا القبيل  
فعلى هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى  
بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب  
عليه وقد اشار العلامة التفتازاني في التلويح الى ان معنى الخلاف في انه  
هل يجب عليه تعالى شيء ام لانه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها  
بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره عنه تعالى او لا كراية الاصلح واخراج  
الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب  
والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا كما اشرنا

صح الشرح

ر اجتمعت

العدم وهو كشيء عليه

لا ال

في الفلاسفة  
صحة  
في الفلاسفة

وبذلك يتدفع ما قاله في شرح المقابلة شمرى ما معنى وجوب لشيء عليه  
 تعالى اذ ليس منه استعانة في باركه لزم والعباد وهو ظاهر ولا لزوم صدوره  
 عنه بحيث لا يمكن من تركه بناء على استلزامه بخلاف آخر من سفة او جهل  
 او حب او بخل او نحو ذلك لانه رفض اعادة الاختيار وميل الى الفلسفة  
 الموار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجد اختيار الامتلاء  
 ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاء عدة كما لرفض لها في اختيار الامام  
 الرازي ما اختاره كثير من الاشارة من لزوم العلم بالنظر عقلا كما اعترف به في بحث  
 النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المسترشد بالزوم  
 العقلي في هذه المواد اعني اللطف والاصلح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث  
 آخر اذ الكلام في معنى الواجب عليه تعالى لافي وقوعه وعدم وقوعه (قوله  
 اما عبارة عما يتحقق تاركه الذم) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب  
 المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العباد كما في كلام العلامة  
 كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به (قوله او عجزه محل بالمحكمة)  
 والاخلال بالمحكمة نقص محال عندهم والذمومية محل وفقا (قوله كما يشترطه)  
 اي بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب وانحرى في الآية والحديث  
 فعلى مستندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار  
 ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فاما وجوب المستفاد  
 من كلفه على ومادة التحريم عانى لافعلي وما قيل لان اكثر استعمال كلمة على  
 في التزام ما لا يلزم وهه بل الاكثر في التزام ما يلزم كما في قولهم له على الف  
 درهم ورفض عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فلا اختيار بالالتزام في التزام  
 ما لا يلزم في كل موضع (قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه  
 كيف يشاء) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس  
 في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شيء  
 منها وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يفتيح منه فعل اصلا  
 يستوجب ذما فلا يفتحه عليه ان يقال صرح المصنف في الموافف بان هذا خلاف  
 فرع الخلاف في كون العقل حاكما او غير حاكم على ما اشرنا فارجح ان يذكر  
 هذا في دليل انه لاحاكم عليه وبحال ابطال الواجب عليه بالامنيين الاولين  
 على ان يكون العقل حاكما فتأمل وما قيل كونه تعالى ملكا على الاطلاق  
 لانافي الوجود بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم في الازل وجود كل حاوث في وقته

قوله فتأمل اشارة الى  
 ان الاول له بمدهذا  
 التوجيه ذلك لان  
 الملاوة الالية مبنية  
 على كونه تعالى مالكا  
 على الاطلاق بحيث  
 لا يفتح منه شيء كما  
 لا يفتح

المعين فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق  
 صاحبها الذم فليس بشيء لان العلم التصديقي يوقع شي في وقته الذي  
 عينه الارادة له تابع للوقوع بانفاقي منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا في ان العلم  
 بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه  
 لو انعكست الارادة بوقوعه في الوقت الاخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت  
 لافي الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين  
 يستلزم وجوده في تلك الوقت وانما النزاع في ان ارادة بعض الافعال وفعله  
 بالاختيار كاجباد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله  
 كاللطف والاصلح او لا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو  
 لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال  
 في شأنه تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك  
 الاستلزام بنفي لزوم التقص ولا جمل ما ذكرنا لم يجهلوا ما اخبر الشارع  
 بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى  
 يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما  
 للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المبتين للافعال جهة محسنة  
 او مقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك  
 الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك  
 كالتركليف بما لا يطابق عندهم وكالكذب عند محقق الاشاعرة والماتريدية وان  
 لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وايس بواجب عليه تعالى فهم  
 يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب عليه شيء فانقضى بهذه المباحث التي  
 ذكرناها في نفي الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد  
 على المفضل المنعم (قوله لانا علم اجالا الى آخره) يعني ان الواجب بهذا المعنى  
 لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل اجباد او فعل ترك  
 اذ لا يخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو  
 الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهي الغرض عندهم  
 وكما ان الخلو عن مطابق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن  
 الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو بوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول  
 ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادي لاعقل فله تعالى ان يرتبها على  
 الجانب الاخر فليس في افعاله تعالى فعل يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة

ايضا وقد يقال مراده او كل الاخلال بالحكمة موجبا لفعل عليه تعالى لكانت  
 جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة لمصلح وفاعلا والملازم باطل  
 وفاعلايتها ويحكم ايضا وفيه انظر لان ما لم ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة  
 وهو الملازمة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكمة  
 والمصالح لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مثلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك  
 بعضها ايضا غير متخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يخفى  
 انه لما بتوجه اذا حل كلام المعتزلة على 'مطابق الحكم والمصالح' لا على الحكمة  
 المعينة التي هي الفرض عندهم (قوله على ان التزام الى آخره) ظر فمتنفر  
 خبر مبني بمحذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهرى وانتهى على ان التزام الخ  
 كما ذكره ابن هشام في معنى التاييب في اعراب على للملازمة وهي في الاصل  
 ما يضم الى الجواب المحقق من شق الوفر ليعتد لا وانما كان ما سبق ظاهريا  
 وهذا محتمل لانه تعالى لا يفعل عبثا لا فائدة فيه لكن التزام الفسادة لم يكن  
 بطريق الوجوب العقلي لانه المسالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه  
 كيف يشاء حتى لو اثم العاصي وعذب المطيع لم يلزم بحال عقلا فالحق ان معنى  
 الحلى عن مطابق الفائدة والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم  
 يصدق على شئ منها بالفعل لكن ذلك الخلو لما لم يستلزم شيئا من المحالات  
 لم يكن الفعل الذى يترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا  
 وفي ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع دليلهم القائل بان ترك الفعل المذكور  
 فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة فبيع بحال في حقه تعالى بان يقال لان لم  
 ان في الترك فوت المصلحة لان في الترك مصلح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت  
 المصلحة فبيع بحال في حقه تعالى اذ لا يبيع منه شئ من افعاله الممكنة واعترض  
 على هذه الملازمة بان معنى الواجب على المذهب لانه ما يكون تركه متخلا  
 بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية  
 الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس  
 فيما ذكرتم من الوجوب شئ واو اضطلع فلا مناقشة كما قال في ابطال المذهب  
 الثالث وايس شئ اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى ولا يتمتع صدور  
 خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب ان لا يكون متخلا  
 بالحكمة اخلا لا موجبا للعقل ومعنى الملازمة ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور  
 ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كما واجب عند المذهب الاول في كلامه هو ان

الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والا صلح والعرض ناظر ان  
الى المذهب الاول فمراد المذهب الثاني من الحكمة هو العرض فكان على  
الشارح ان يتعرض بنفي تمليل افعاله تعالى بالاعراض الا ان يقال تلك العلوة  
تستلزم نفيه ايضا ( قوله وكذا الثالث ) لانه التزام مالا يلزم والواجب عقلا  
هو بما يلزم سواء التزم اولا ولا شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون  
واجبا بهذا المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ما قد منا  
من انه لا نزاع هنا في ان الارادة بوقوع شئ في وقت معين وتعلق العلم  
بذلك الوقوع في الازل والاخبار المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع  
عقلا فسطحا مقبل انا لانسلم انه ان قبيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى  
فهو يتناقض ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه  
بالنظر الى التقدير على نفسه لا يتناقض جواز الترك مع قطع النظر عن التقدير  
المذكور وهو اما خوذ في التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع  
صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه في نفسه مع قطع النظر عن  
التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متناقضان ولما كان المراد في الشق  
الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الا ان  
ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادة تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة  
يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه  
تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام  
في الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والشأن بذلك  
الاخبار عادية تعالى والوجوب العادي بالنسبة اليه لا يقال لاحاجة الى ابطال  
المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين  
لما نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم  
الذي هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولذا  
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله بقوة  
ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات اقول قد عرفت بما حققنا انهم  
لا يضطرون الى ذلك ( قوله ما يقرب العبد الى آخره ) قال العلامة المتنازلي  
في شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية  
لا الى حد الاجاء اي الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل  
الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والآلات  
واكمال العقل ونصب الادلة وما يشابه ذلك انتهى ومراده من اللطف المحصل

المراد بالصحة الرقعة

ما يتوقف عليه الطاعة كالإزاق والقوى والاحول في قضاء الدين للمسلم ونصب  
الدليل الشرعي والبعث بالنسبة إلى ما لا يهتدى العقل بنفسه ومن لطف الأقرب ما  
يتمسر الطاعة بدونه كإكمال العقل وإمانته العقل فدار التكليف عندهم وكما ثبت  
ونصب الأدلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فإن الأدلة العقلية كثيرا ما  
تعارض فيتمسر الأهنداء والحداصل هو ما يمتد بدونه الطاعة أو يتمسر  
والشارح حل ما يقرب على أعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وايت  
شمرى بأن لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا يصحبه ذلك فكيف بعد اعطاء  
الموقوف عليه عن العصبية وبخاصة العبد عنها (قوله كونه الأبداء) فإنها  
بالنسبة إلى ما يهتدى إليه العقل لطف مهمل وبالنسبة إلى ما لا يهتدى  
لطف محصل عندهم (قوله بوجوب نقض غرض التكليف إلى آخره) أي نقض  
الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو فيجرح محل في شأنه إلى فاته كنه الطرف  
وهدم طرف آخر ومثله في المخاوف من خفة العقل فيما إذا لم يكن ذلك لنقض الفأنة  
أجل من الأول وإذا اجاب الأشاعرة عنه بوجهين الأول أن كونه موجبا لنقض  
الغرض إنما يتم لو كاله نه إلى غرض الثاني لو سلم فلا نسلم أنه فيجرح لوزان يكون  
في نقضه حكم ومصالح آخر والشارح أشار إلى الأول وذكرت عن الثاني  
وأشار إلى جواب آخر بأن إيجاب نقض الغرض إنما يتم في اللطف المحصل  
لأقرب المقرب لا مكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين  
بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما أشار إليه  
شارح المقاصد من أن أقصى اللطف واجب عندهم وإذا عارضهم الأشاعرة  
بأنه لو كان واجبا للكل في كل عصر نبي وفي كل بلد صوم يأمر بالوقوف وينهى  
عن الفحشاء وكان علماء الأطراف مجتهدين متقين إذ لا شك أن الطاعة بذلك  
أقرب وأسهل ووجه الاندفاع أن سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب  
وإن لم تتوقف عليه أصل الطاعة ومرادهم أن الغرض من التكليف هو الطاعة  
على وجه السهولة أي بذاتها الخواص والعوام كالابنخني (قوله والاي لزم نقض  
الغرض) هذا مستثنى عنه لأنه عين الإيجاب السابق (قوله وهو يعلم أنه لا يجيب)  
أي إلى الدعوة وهذا يشبه بالباطل الموقوف عليه وإن حل على معنى لا يكون  
مقطوع الإجابة إلا بان يستعمل منه نوع من التأدب كشر وطلاقة وجه لا يمكن  
أن يكون تشيلا بالباطل المقرب أيضا (قوله في الحكمة والتدبير) أي في مصلحة  
الشخص وتدبير أموره فإذا هذه الفرقة بأصلح الأصلح له نه إلى بالنسبة إلى

الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو  
 مراد الشارح المحقق كما يصرح بعد (قوله وورد عليهما) اي على الفرقتين  
 وفي بعض النسخ عليها اي على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاضاع قيد الفقر  
 والابتلاء بالآلام لا يقال قوله لحال الكافر صريح في ان المراد الانفع له فيختص  
 بالفرقة الثانية لا نأقول لما كان منع الانفع للعبد في الدين والدنيا او في الدين فقط  
 بخلا او جهلا او سفها عند الفرقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة  
 الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتخصيص الابرار انه لو كان الاصلح واجبا  
 لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما الملازمة  
 فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وما قيل بل الاصلح له الوجود  
 والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذا الكلام في الاصلح الانفع له في الدين  
 وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له فالانفع له احدا الامور الثلاثة (قوله وان  
 يكون ابقاء ابليس اه) اي وورد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شيء من  
 ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان  
 يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما قدر الله تعالى على ذلك الاضلال  
 لانه ليس بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر اصلا والالزام  
 كلها ظاهرة البطلان (قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص  
 الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الابرار لا يرد على الفرقة الاولى  
 لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة  
 في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل  
 فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات الآخروية للنافع الكثيرة  
 لغيره وحاصل الجواب بان مراد شيء من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه  
 بقوله ولذلك سئل الاشعري الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعري  
 من ذلك السؤال ابطال مذهب الفرقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما  
 واذا ترك الاشعري مذهبهما جميعا واشتغل بفتح آثار السلف قال في شرح  
 المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم  
 الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره  
 من الاصلح وليس في مقدوره لطفا لوفه بالكفار لا آمنوا جميعا والالكان تركه  
 بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال مذهب الكل طول  
 الكلام على نفسه اذ يكتفيه ابطال مذهب الفرقين ان يقول ان الاصلح في حق



الكافر المذهب في الدنيا والاخرة ان لا يخفى او يساب عقله قبل البلوغ فلا حاجة  
 الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثرهم مترتبة بصرة ومنهم الجاني  
 اعتبر بجانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكنى في لزوم الكل  
 ذلك الكافر لكن بعض مترتبة بصرة لم يعتبر بجانب علمه تعالى فذهب الى ان  
 من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى ترك بعضه لانتواب  
 اى جملة مترضا متصدية بان ابغاه الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات  
 صغيرا ففي ذكر الصغير ابناء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فلانه يد  
 وارضا لعنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالزام غير متجه  
 على البغداديين لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل  
 على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخياط في قول يؤيد ما ذهب اليه  
 الشارح ان ايقاع الشخص في الضلالة اصلح الغير ظم قبيح عندهم فلا وجه  
 لما قيل اراد الله تعالى اظهار الحق والافضل في ان يقول الاصلح واجب عليه  
 تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخره وجبه بالنسبة الى شخص آخر فانه  
 كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكسالك الجزع على موته فكان  
 الاصلح لهما حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او امل في نسله  
 صلحا، فلرعاية الاصلح لكثير بن فات الاصلح له واعلم ان بعضهم قال عنان ارباب  
 الكشف ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام انزل الى من ان  
 ليس في الامكان ابدع مما كان اذ ليس في الجود بخلاف القدرة نقصان ولا يخفى  
 ان قول بالانحجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشرعية مشكل وسيجي  
 ما يتعلق به (قوله ومن هناك اقواعد التي يجب الى آخره) فيدمج لطيف واحدة  
 الى ان العوض موقوف على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خالص  
 عن التلذذ فيمنع في منة بله ما يفعل الله تعالى بالعباد من الالامة واللام ونحوها  
 فيخرج الاجر والثواب لكونهما من التلذذ في منة بله فعل العبد وكذا الفعل  
 المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد (قوله لانه ظلم) فسروا الظلم ضرر غير  
 مستحق لا يستل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جدي المادة  
 فخرج العقاب باستحقاق كالم اخذ ومشقة السفر الجارية للنفع والحجامة لدفع  
 ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى النسي  
 الواقع في النار لكون ذلك الاحراق عاديا يبيح خلافه او بدله فان اذيل الامكان  
 مستحقا او مشعلا على نفع العالم او دفع ضرر آخر عنه ارباب لا يكون ضارا

قوله فلزمه اى لزم  
 ذلك اليه من ان خاص  
 الوجوب بالمكلف  
 لزمه ترك الواجب  
 في الجاهل في شأني  
 الجليل كما لا يخفى

حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد  
 (قوله) وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي الى آخره) لا يقال المنتفى هو القبح  
 العقلي بمعنى تعلق الذم بالمعنى صفة نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان  
 للافعال مدركان بالعقل وفاقا كما سيحى فيجوز ان يوجد في ترك العوض احدهما  
 فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد في الفعل او الترك صفة نقص  
 كالنكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه  
 تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام في الثاني لافي الاول واما القبح بمعنى  
 منافرة الغرض فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كما  
 ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلي بمعنى  
 صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والافعال من الافعال  
 الممكنة فلي الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني  
 لا يكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيحى من الشارح ان للظلم عند اهل السنة  
 معنيين احدهما التصرف في ملك الغير والاخر وضع الشيء في غير موضعه  
 اللابقي وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما  
 بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم  
 بكلا المعنيين محال في حق تعالى قلت انما يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك  
 الامراض والآلام استحقاقا موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة  
 على ان ما ينبت له العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضع في محله  
 اللابقي (قوله) والقبح الشرعي لادعنى له (لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب  
 حاكم بتعلق بافعاله تعالى بالافتضاء والتخيير وذلك لما حكم ليس لنفسه له وهو  
 ظاهر ولا واجب آخر لاستحالة ولا يمكن لانه ملكه ولادعنى لتكليف المملوك  
 للمالك (قال المصنف ولا ثواب ولا عقاب) لا يخفى ان الاولى ترك لا المرادة الدالة  
 على عطفهما على شيء يكونا معطوفين على الماظف او العوض لعموم شيء المنكر  
 وهو المطابق لكتيب النوم ولعله قصد به مظيف الخاص على الامام كالاهتمام  
 لكثرة المنكرين لادعنى وجوب العقاب لان جميع لمعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب  
 عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قريبه فاعطى حكمه  
 وما قبل تغيير الاسارب اتوايع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شيء لافي الدنيا  
 كالماظف وغيره ولا في العقبى كالثواب والعقاب ليس بشيء لانهم اختلفوا  
 في ان العوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون

في الآخرة كافي الواقف وشرحه الاولى للشارح عقيب اثواب ان يقول خلافا  
لمتزمة بصرة (قوله واستدلوا عليه) اي على وجوب العقاب اتم ان لهم على  
وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة منها ان اعبدا باطعوا والمعصية يستحق  
ثوابا او عقابا فانه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والمعاصي  
وهو في حق الكل محال في حقه تعالى ومنها عوامات آيات الوعد والوعيد الاحاديث  
فظهر امر ان الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثاني  
ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب باحد المعنيين الاو ان لا بالمعنى  
الثالث كما هوهم والاستدلال يلزم الكذب في خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل  
على مطابق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب  
بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه (قوله واجيب عنه بان  
غايته الى آخره) تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب  
لعارض العلم والاختبار ولا يلزم منه اوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن  
الترك في نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث  
فغاية ما يدل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم  
التقريب لان مطالوبهم هو الوجوب العقلي وهذا هو الجواب الحق عن الجواب  
الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب للشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب  
والعقاب الباقيين في عوامات الوعد والوعيد بمخصصيهما بقيد وشروط عارضة  
من اصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد  
عليه اعتراض الشريف نعم رد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل  
مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبني على التسليم والارضاء والحق ان  
هنا معنيين احدهما الاستدلال بعمومات الوعد على وجوب العقاب عقلا على  
كل من يرتكب الكبيرة ومات بالتوبة وتائبهما الاستدلال بها على انه لا يعاقب  
على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاتبة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين  
من المتزاة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلي بالنسبة الى كل عاصي والوجوب  
بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجوع المعاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين  
وجواب هذا المحجب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا يترك تخصيص آيات الوعد  
بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولافكاته قال لانهم ازال كل من يرتكب الكبيرة  
داخل في عوامات الوعد لانها لمخصصة بقيود وشروط ولو سلم فبني الدوام  
لا الوجوب وانما يخص المذكور به لانه لدافع لا وجوب العقاب في عقاب الباقيين

في العمومات بعد التخصيص وجواب تشارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما  
 جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يمتنع هذا المقام ( قوله  
 واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره ) لما كان الجواب المذكور يمنع  
 التفريب كان هذا الاعتراض باثبات التفريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم  
 الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان محال  
 المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التفريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل  
 الوجه في الجواب منع استحالة كليهما من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى  
 هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب  
 عن استدلالهم ببدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره  
 في اثبات التفريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب  
 في نفسه ومطلوب المعترضة هو الثاني فلا يتم تقييده ايضا وما قيل بمحورز  
 ان يكون ترك العقاب ممكنا في ذاته وممتعا بالغير لعدم التناقض بينهما ففيه  
 نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعترضة وليس  
 مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير فهو كاف في الاعتراض  
 المذكور كما لا يخفى ( قوله قلت الكذب نقص والنقص محال الى آخره ) رد لجراب  
 الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة  
 نقص يدرك قبجها بالعقل وفاقا فهو التماثل على امتناع الكذب في الكلام النفسى  
 القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام اللفظى القائم بحسب من الاجسام والكلام فيه  
 لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظى قطعاً لا سيما عند المعترضة الذين هذا  
 الرد من جانبهم لتصحیح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظى الكاتب  
 نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي في افعاله تعالى  
 وذلك غير صحيح عندهم واذا قالوا في نفي القبح العقلي او كان قبح الكذب لذاته  
 لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب  
 اتقا ذنبى عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل بحسن تارة وبجرم  
 اخرى كاتل والضرب حدا وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق  
 الكلام السكاذب نقصا محالاً له تعالى لما خالفه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم  
 باطل بداهة والجواب المختار الشق الثاني كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة  
 او نقول لاشك ان الحسن والنقص بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان الافعال  
 والتزك كتعلم العاوم وتركه كما انهما بمعنى ملاية الغرض متنافرت شاملانها

قوله ان اراد ان الكذب  
 الى آخره هذا التزديد  
 مستفاد من شرح  
 المواقف في بحث  
 الكلام ( منه )

كفيل زيد وتركه بالهبة الى احبائه واعد له كما يأتي واختصاص الحسن والفتح  
بمعنى اتفاق المدح والذم بالافعال لا بوجوب اختصاصهما بالمعنيين الاخرين  
بغيرها ولا شك ايضا في ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من اماره العجز  
او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان فبحه راجع الى المتكلم به  
سواء كان موجودا ذلك الكلام اللفظي القائم بالهوا لا بنفس المتكلم كما عند  
المعتزلة او كماله كاعند الاشاعرة واذا اوجد الواجب تعالى فيه لا بواسطة  
كاسب هناك كان فبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب في الصورة المذكورة  
باقى على فبحه الا ان ترك انجاء النبي افصح منه فلم يرتكبا اقل اعجبين نخصا  
عن ارتكاب الافبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب  
المعتزلة من الدلائل السابق للاشاعرة وهذا الذي ذكرناه هو مختار العلامة  
الفتاوى ايضا واذا قال في شرح المقاصد واما وجه استحالة النص في الكذب  
ففي كلام البعض انه لا يمتنع الا على رأى المعتزلة القائلين بالفتح العقلي قال امام  
الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب  
عندنا لا يفتح اعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان  
عتبا كان قولا بحسن الاشياء وفجها عقلا وان كان ممتزا لم الدور وقال  
صاحب المواقف حين ما استدلل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى  
بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجابا عام يظهر لي فرق بين النقص  
في الفعل والفتح العقلي بل هو وبعبارة وان اختلفت العبارة وانا اعجب من كلام  
هو لا المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والفتح انتهى  
واقول وانا اعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن  
الصدق وفتح الكذب بمعنى اتفاق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص  
الارى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والفتح العقليين بان قالوا ان من استوى  
في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار  
الشرايع على تحسين الصدق وتقيح الكذب فانه يؤثر الصدق قضا وما ذلك  
الا لان حسنه ذاتي ضروري اعني اجابوا عنه بان اثار الصدق لما تقر  
في النفوس من كونه الملايم افترض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق  
ممدوحا والكذب مذموم ما عند العامة لاجل هذه الملازمة والمنفعة لاجل ان ذنه  
او لوازمه يقتضي شيئا فيجاء عند العقل ولذا يفتح تارة وبحسن اخرى وبالجملة  
كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص بموجب عند الاشاعرة

ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجتماع العلماء والانباء عليهم السلام لاينا في امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لاينا في ما ذكره الامام الرازي من ان تجوز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان الاعتلاء اجبه واعلى انه تعالى منزّه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وفي الاخبار والقصاص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهت لان كلامه في التجوز بمعنى الاحتمال العقلي المنا في العلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لاني الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الشارح وعند المص لانحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم او لا مطابقة للواقع ولا يتم استلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بخبر ولا بانشاء في الازل وانما يصير احدهما الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لايزال فعلى هذا معني قوله فلا يشمل القدرة انه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمل القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فانقن بهذا المقام (قوله بل الوجه في الجواب ما اشترنا الخ) ما اشار بمخصوص تخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعيد ايضا لثلاثتهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لزم لا يلحق بالكره فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فثبت وهو كافر وحيث يتوجه من طرف المعارضة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بها بان يحمل على معنى يغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبوا وهو ظاهر وبهذا يدفع

الى الامام الرزدي

عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة فاذا نزاع في العفو عن تاب  
فانهم ( قوله على انه بعد انما بل الخ ) قد عرفت اندفاعه عنهم  
اذا ولا خاف العلم اختيار الم يجب عليه تعالى شيء من الماطف والا صلح ولا التواب  
ولا العتاب عندهم فاما كان الترتك بترك ما وجبه كاف في الوجوب عليه والتحرير  
( قوله والاصل في هذا ان الخلف في الوعد جائز عنه تعالى ) اي تحتل لا قطع  
بعدمه بخلاف الخلف في الوعد فانه مقطوع بعدمه فالجواز هنا بمعنى الاحتمال  
العقلي لا بمعنى الامكان لينوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاثابة  
واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك  
منع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منقطع قطعا بالاجماع  
القطعي سواء كان صفة نقص او فحشا للنافرة افرض العامة او انتهى الشارع  
عنه فقط ( قوله افرأيت الخ ) الغاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام  
والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرائت الخلف في الوعد والهمزة للانكار  
التوبيخي ينكر لياقة استعقاب الرأي لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف  
في الوعد واما الهمزة في قوله انخلف الله ما وعده فاطاهر انها على حقيقتها  
تداه على التجاهل للالتزام بعدم الافرار وللانكار الابطالي ( قوله من الجملة  
انت ) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدرة لانها اصاب  
تصور المسند في الظاهر وان كانت للتجب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن  
الذين في لسانهم بحجة لا يفصحون بلغة العرب فيقرون الوعد والوعيد  
شيئا واحدا ولا يفرقون بينهما لغلطا ومعنى انت انجب من حالك انك لا تعرف  
الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد  
بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد الخ بيان الاختلاف بين المؤمنين  
لكن يتجه ان ما ذكره من عدم الخلف في احدهما عبادا دون الاخر اختلاف  
بعادة العرب في المؤمنين لبيان اختلاف المؤمنين بل السائل يعرف ان الوعد  
هو الاخبار بنفع والوعيد هو الاخبار بضر من المنجر فلا وجه للتجب اذ لا يفي  
عدم الجملة في لسانه عدم المعرفة بعادتهم الا ان يقال اراد بنى الجملة معرفة  
افة العرب وعادتهم او اراد بقوله ان العرب لا تعد آه ان في كلام العرب ما يدل  
على ذلك كالاتيمار الآتية ولذا قال السائل فارجدلى هذا في العرب اي انشدي  
ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد  
الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في المعنى والامام

قوله فاوجد الى آخره  
الظاهر ان هذا  
الامر للتجبر والغاء  
فصبحة اي اذا  
ادعيت ذلك فأت  
بما يدل عليه في كلام  
العرب لانه جازم في  
مذهبه سند

الوعيد والموعده صدر مسمى بمعنى الوعد (قوله والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام  
 الواحدى وما قبل ما ذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء، وبفتحها عقابين  
 وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابى عمرو ان القرآن نزل على امة العرب  
 ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز  
 الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبنى على ما عليه الاشاعرة  
 من ان فتح الكذب ليس بذاتى فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام  
 يحيى بن معاذ فيما بعد (قوله اذا وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء  
 من الضرار ثم قلبت الراء الثانية ياء كما في تقضى البازى فالمراد بالسراء ما يقيد  
 بمبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يقيد بمبالغة ضرر كما قيل كما يقضيهما مقام  
 التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المتأخوذ  
 فيهما مطابق المنفعة والمضرة ولادلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث  
 في محل امثلهما على شئ من التوكيد والتجريد دفعة غفل (قوله الوعد والوعيد  
 حق) اى ما يترتب عليه ما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن معنى جملة  
 تعالى حقها لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافى ما سيصرح به الشارح  
 من انه لاحق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو تم  
 لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم  
 مدفوع بان خلاف النص المغفرة عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان في نفس  
 الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المغفرة عن الشرك هو  
 المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلى المنافى للعلم القطعى وهو خلاف  
 الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو  
 عن الكل فالويلهما اى العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة هو العفو اذا لا يقول  
 عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح في انعقاد الاجماع على  
 عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية في حتمها اذ ليس  
 في الآيات ما يبدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يبدل على العفو عنهم  
 بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتد بالابد كما دل  
 عليه (قوله تعالى ولوردوا العادوا لما نه را) بخلاف المعصية باتباع الهوى  
 والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالعرف ورجاء العفو ولذا  
 (قال تعالى اقم وجهك للمسلمين كالحجر من ما لكم كيف يحكمون الآية) وبهذا  
 يتضح ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجوز الخلف في وعيد العصاة يستلزم



نجر يزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا (قوله وقيل لمعتون على خلافه خ)  
 اى صلى خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خفائه لى في وعيده وان جار  
 ذلك للمرب بنا على ان فيج الكذب ليس بذات بل يزول بما رضى الله على  
 انه وان كان ذنبا لكن ارتكابه مع الله واحسن في عرفهم والقائل هو العلامة  
 الثفتازانى في شرح العقائد وقوله كيف وهو تعديل القول اشارة الى استدلال  
 المحققين بانه او جاز لازم تبديل القول واللازم باطل بقوله انه لى ما يبدل القول لى  
 واورد صاحبهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصدرة  
 على المطاوع وهو مدفوع بالايجاع على عدم التبديل والكذب فتدبر (قوله  
 فأت ان حل آيات الوعيد الى اخره) تفصيل يلجح ما يمكن في مقام الجواب  
 عن دليل المعتزلة ومحنة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على  
 ان الكذب صفة نقص يستحيل في ذاته لى عنده وليس باعتراض على المحققين  
 كما هو لانهم متوفيان كلام الفريقين مبنى على ظاهرها واشاء لتهديد غير طهر  
 اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف العبارة المخصصة عن  
 آيات الوعيد والاولى ما اشار المولى الخياط الى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يبق  
 بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف اوعده فلا كذب  
 ولا تبديل (قوله فيشكل النقص) اى التخاصص عن لزوم التبديل وكذب  
 اى الباطلين قطعا وبما يستغرب ما قيل يمكن التخاصص عنه بان يحمل آيات الوعيد  
 على تعييد السيئات بقيد الاستحلال او بغير ذلك كان يعل في آية القتل ان المراد  
 من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعلق بالمشق وقائل المؤمن  
 لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافر كما اشار اليه العلامة الثفتازانى في كتابه والمصنف  
 في المواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان تعييد آيات الوعيد بقيد اوتوحيها  
 بوجه ان منع تناوها امر تنكب الكبيرة كان تخصيصا للذنب المذمور عن عومات  
 الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال النقصى مبنى على تقدير عدم نقول  
 بشئ من التوجيهين والا فيلزم الخلف والكذب قطعا شئى ان كلامه في شكل  
 النقصى عن لزومهها في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بهضها بحيث لا يلزمه  
 لا يخاصص المجموع عن لزومهها (قوله اللهم الا ان يحمل لى اخره) انه بقرينة  
 اللهم الى صفه كما شر اليه الامم لراى حيث قرئت بهذه الآية زجرا  
 القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين  
 قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال ليوم يجزى كل نفس بما كسبت

وقال من يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فيجزيهم جهنم خالد فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرر اباخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا ( قوله من غير وجوب عابه واستحقاق من العبد الى آخره ) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عابه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الانابة بالفضل موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا مدخل للعبد في طاعانه فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدي في مجموع طاعانه لا يكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب والعقاب حقا لازما بقرينة كمال الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتيبهما على الافعال والتزك وملازمة اضافتهما اليهما في مجاري العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد من حل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقوله ( وان عاقب بالمعصية فعدله ) اي عدم جوره وظلمه قايما بالدخلة على العدل للمصاحبة والملازمة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا للعقاب وان لا بسببه ( قوله لانه لاحق عابه تعالى ) دليل لكون العقاب بالعدل المتناهي للظلم بكل من المعنيين الاتيين وهذا انقول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فيكون كافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير محله اللائق وان كان في ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلاصه العبد عن قتل الساطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله

والكل ملكه دايلا آخر كما ظن ( قال المصنف ولا يبيح منه ) عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من اوزم نفي المالك عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ايس شيء من افعاله تعالى فيها بمعنى متعلق الذم كما هو القبح بالمعنى المتنازع فيه ( قوله لا يفعل القبيح ) اي لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في الابدان لان الفاعل من اتصف بالفعل لامن اوجده فاعلم انه من اتصف باقبيام لامن اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لامن اوجده السواد فيه فليجوز القبيح ايس بقبيح بل الاتصاف به ( قوله لان الحسن والقبح العقليين لي آخره ) تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى فيها بمعنى متعلق الذم فذلك القبح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والازم القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان النسخ في ظاهر فليس من شأن افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى ( فان قلت هذا دليل جار في ان ايس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى اعماق المدح مع تخلف حكم المدعى ) قلنا الجواب بان منوع اذا مراد من الحسن والقبح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشارع لمتعلق بالافعال سواء بالافتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد اعمق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه واجمع الانبياء عليهم السلام والهمم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فن قال في نفي الشرعيين اذا اشارع فوقه تعالى حتى شرعهم له تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه ( قوله لما تكرر ونقرر ) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجال وما ذكره في ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجال فلا استدراك لان الاجال لا يفتني عن التفصيل والظاهر ان ما تكرر عبارة عن كونه تعالى ملكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه ( قوله وعلى وضع لشيء في غير موضعه ) كافي القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن اثير من ان الظلم بخوذة الحدود وهذا المعنى اعم مطابقا من الاول لان المراد من وضع الشيء موضعه اللابقي به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عند لا زعمه الممتزلة في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالمعصية اذا اللابقي شرعا ان يضع نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلت هي له

من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجارى العقول والاعداد فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل من استرعى الذئب فقد ظلم وكما ان الظلم بالمعنى الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذا لما كان تعالى ما لكأعلى الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليهم يكن لفعله تعالى حد دون حد وموضع يلبق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يلبق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المص من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول (قوله والله تعالى احكم الحاكمين الخ) لا يخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني وعنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللايق لكان ذلك الوضع اما يحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لا يقا به او للعجز عن وضعه في موضعه وعدم القدرة عليه واللازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين الاول انه يدل على ان افعاله تعالى مواضع لا يقة بها يجب عليه وضعا فها قد دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله وايضا لما علم الى آخره استدلال على طور الاشاعة ولا يخفى ان كلا الاستدلاليين على طور المعتزلة الثاني ان كلام الاستدلاليين انما يدل على ان لاشيء من افعاله المحققة بظلم بالمعنى الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله القدرة بمعنى لو ترك العوض او الثواب كان ظلما ولاشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شيئا من الاستدلاليين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا محاض الابان يقال انه اكتفى عن دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى ما لكأعلى الاطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لانتفاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الافعال المحققة كالامانة جوعا او عطشا بدليان عقابين معتبرين عند الماتريدي كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعة ليتضح انتفاء الظلم في افعاله تعالى عند جميع المذاهب (قال المصنف لا غرض لفعله) قال الشر يف المحقق في حاشية مختصر المنتهى الغرض والعللة الغائية ما لا يجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف القائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان غاية الغرض والعللة الغائية بحسب

منه على ان يجرى الى  
الافعال  
فليس كذا ما يبارعاه

منه على ان يجرى الى  
الافعال  
فليس كذا ما يبارعاه

منه على ان يجرى الى  
الافعال  
فليس كذا ما يبارعاه

الوجود الذهني وكون اشئ فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل  
 الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة المادية فان لم يخطأ في اعتقاده  
 بان تترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود المسمى  
 وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باستتار وقوعها في نهاية الفعل  
 وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج  
 وان فعل لاجل اعتقاد ترتبها عليه و اخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله  
 مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية  
 وليست بغرض ولا يتاخره ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قل اذا ترتب اثر على فعل  
 فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة و من حيث انه طرف  
 للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك  
 الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل  
 يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غاية فان غرض والملة  
 الغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة  
 وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغاية انتهى وذلك لان مراده من الغرض  
 هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ابو من الغرض في الحاشية  
 مطابق الغرض سواء كان موجودا في الخارج او لا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة  
 والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في انشاء الفعل ففائدة  
 اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات  
 (فوله فهو المحرك الاول) لانه الباعث للارادة ومحل المحرك شئ فهو الارادة  
 الجازمة والتحرك هنا من باب المجاز بمعنى سبب الحركة في افعال ايجاد والتقدم  
 في قوله وبه يصير الفاعل الى آخره المحصر اى لا بدونه لان الغرض هو العلة المادية  
 ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشئ وحاصل مراده ان لا غرض  
 الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقاوا  
 ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبئها على ذلك تأثير والله  
 تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشئ من انواع التأثير الانساني من جهة  
 الممكنات التي من جعلها الصالح والاعراض او مستكلا بسى منها فاندفع  
 كثير من الامور نعم يتجه عليه ان غاية ذلك لتأثير عبارة عن سببية علم  
 للارادة والفعل واستحسانه في ذاته تعالى بمنوعة فالاولى ان يمرض عنه  
 ويبقى بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال بالتأثير

الثاني او كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصله بخلافه تعالى  
 ابتداء بل ببقية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل  
 لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالعرضية  
 والتبعية من البعض الآخر وفيه بحث اشار اليه في شرح المقاصد ولهذه دليان  
 اخران احدهما او كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء  
 الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع  
 لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لعموم السلب المراد هنا او ورد الشر يف  
 المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض  
 كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري كما في تحصيل العموم الغير  
 الآلية (قوله وايضا كل من يفعل لغرض الى آخره) اذ لو لا الاولى ههنا لم يكن  
 ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال  
 بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم  
 كفاية الاولى بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح محل نظر لا بد من دليل  
 يدل عليه ودعوى البدهة غير مسموعة (قوله لزم كونه مستكملا بغيره) لانه بايجاد  
 فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولى الراجعة الى ذاته ومحصيل  
 تلك الاولى استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء  
 كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل  
 اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدققة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض  
 والاتصاف به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا  
 قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر  
 المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان ايجاد  
 نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتباري بين الفعل  
 والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت واما الاراد فلان الفعل  
 هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلا متغايران ولو سلم  
 فيحصل الكمالات معنى عام له اسباب من جعلتها ايجاد الهداية كما ان التأديب له  
 اسباب من جعلتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما  
 من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير  
 هذا الدليل مبنيا على كفاية التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدوا  
 بعد هذا بلزوم التسلسل في الاغراض لان تلك الكفاية قاذحة فيه كما عرفت  
 (قوله لا يكون باعثا له بدية آه) قد عرفت ان دعوى البدهة هنا غير مسموعة ولذا

قال صاحب التوضيح في بحث هذه الجواب غير مرضي لانا نسلم انه اذا استويا  
بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضنا وباعثنا ولا نسلم ان جميع من غير مرجع  
لم لا يجوز ان يكون الاول اولى بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اي مرجحة  
لتماق الارادة بايجاد الفعل من التساعل المختار فلا يرد ان المرجع هو الارادة  
لا الاولوية فان قلت هذا يناق استناد الكل اليه تعالى ابتداء قلت ترتب المصالح  
والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك  
المصالح عقيب افعاله خاصة لا عطف على معنى توقف المصالح عليها والمذاق  
للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد  
هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون ارسال  
فلا اشكال (قوله وما شاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها  
مستندا بما يشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك  
المنع منه مبنى على ما قدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة في محل النزاع  
والا فنع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه في الحقيقة يفعله الى آخره  
جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان يجمل المشاهد معارضة  
في الشرطية الاولى بناء على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كاذم ابو الفتح فيكون  
معارضة في المقدمة لا غصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لا اخالي  
عن الفرض الى آخره) يعني العبث مالا فائدة فيه لاما لغرض فيه ولا يلزم من انتفاء  
الفرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموم مامن وجه ولما نوههم ان يقول كالا يلزم  
من انتفاء الفرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفاء وجودها فلا يظهر  
عدم كون قوله تعالى عبثا بالمعنى الذي ذكر دفعه بقوله وافعله تعالى مشبهة  
الى آخره وقوله لا تخصي للاشارة الى ان لكل قوله تعالى فواتد كثيرة وذلك لدفع  
نوهه آخره انه قد يطاق العبث على مالا فائدة يمتد بها فانه الى ان شئنا  
من افعاله تعالى ليس عبثا شئ من المعنيين ومن غفل عنه قال ماقال (قوله  
وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما نوههم ان الفوائد لانية على الفعل  
انما لا تكون غرضنا لئلا ندم علمنا بترتيبها على الفعل اذا علمنا لكان الغرض  
مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه  
تعالى بترتيب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتيب  
الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والالكان الاستقلال  
والانتفاع وغيرهما غرضا للقارء العالم بترتيبها على الغرض والالزام باطل  
لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بترتيب مجوز ان تكون

تلك الفائدة غرضاً بالتبع وان لم يكن غرضاً اصلياً فالاولى ان يقال كن يذهب  
الى المسجد لغرض الصلوة او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر  
في المسجد وترتب المشاق السفيرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتب مستلزماً  
لكون المترتب غرضاً لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفيرية مع انها ليست  
غرضاً لاصالة ولا تبعاً وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية لكن  
كونها مرادة مستلزم لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى  
وفاقاً من الكل فلو كان الارادة مستلزماً لغرضية المراد ابطل قول الاشاعرة  
بني الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة مثل (قوله والايات  
والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلى بان يقال لولم يكن شيء من افعاله تعالى  
معلاً بالغرض لما وقع التعليل في الايات والاحاديث ولكنه واقع (قوله تعالى  
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على  
بنى اسرائيل الاية) واما لهما شايعة في القرآن والحديث وحاصل الدفع  
ان وقوع التعليل في الايات والاحاديث ممنوع واما يتم ذلك لولم يكن مؤولة  
بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون  
ليكون لهم عدواً وحزناً الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزنجشيري  
والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التحوز  
اما في اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط  
بترتب الغرض على الفعل المعمل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة  
الممكنة بتشبيه العداوة بالغرض في الترتب على الفعل وادخال اللام عليها  
تخييل اما على حقيقةها او على ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضاً ولقائل  
ان يقول لا بد للمجاز من قرينة صارفة وما ذكره من الدليل انما يكون قرينة  
لو كان قطعياً وليس كذلك فلا وجه لمثل جميع لامات التعليل في النصوص  
على المجاز ولذا ذهب اكثرنا ما نرى بديهة ومنهم الصدر الشريعة الى تعليل افعاله  
تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازاني في كتبه الى ان تعليل بعض افعاله  
تعالى معلوم قطعاً وعليه مبنى القياس او اما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض  
فمحل بحث (قوله اذا ثبت ذلك) صحة الدلائل الذين ذكرناهما على نفي  
التعليل ورد دليل المتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما في دليله وايضاً  
لاستحالة في الاستكمال المترتب على الافعال كتماعق السمع والبصر المترتين



على إجماع المدعى والبصر فظهر انما اوردته على العلامة ليس بـ"بى" اصلا  
فان مراده ان ادلة نفي التعايل ضمنية لا يكون صارفة للنصوص عن ظواهرها  
فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما اوردته نصوص بهاميه و يستكت عماده او يحكم بنفي  
التعايل في ذلك جمدا بين الادلة المتعارضة العقلية والعقلية وما قبل ان مراد العلامة  
ان الحق ان تعايل بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح فظاهر  
لاستمره فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع وامانع مما  
بانه لا يتجاوز قول من افاد له تعالى عن غرض فعل بحث وصالح للنزاع لكون  
التعليل في بعض الاخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره في التهذيب حيث قال  
تعايل بعض افاد له تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس  
فالاقرب حل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد  
من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا لا تامل وبانه لا عقل للتخيل الكفار  
نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد  
من شقي التزديد انتهى ففيه نظر لان دلائل الاستكمال مذكورة وهو على تقدير تمامه  
يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينازعه في تعليل البعض  
فبذلك التحرير لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا محاكمة العلامة في التهذيب  
مناقضة لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير و بلزوم  
انتفاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جمل  
الاشاعة فريقتين فريقتين ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما فريقتين ذهبوا  
الى سلب العموم واستدلوا بدلائل التسلسل والتخيل ثم حاكم بين الفريقين ورجع  
ما ذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبا  
الفريقين مندفعان (قال المصنف ولا حاكم سواء الخ) المراد بالحاكم ما في قوله  
ولا حاكم عليه بدليل نفي سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا مما علم فيما  
سبق يعني دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالادلة فلا حاجة  
الى الاعادة فليس مراده انه ما دام ما سبق من كلامه فيكون تكرر اراحتى يتوجه  
ان يقال قد علم من قوله ولا حاكم عليه انتفاء الحاكم عليه من قوله وبحكم ما يريد انه الحكم  
في كل ما يريد ولا يلزم منها عدم الحاكم سواء بنوا ان يكون هناك حاكم سواء يحكم  
على غيره تعالى كما هو بحكمه على ذلك الغير لا يقل بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه  
وهو المولى الحاكم على عبده والمالك الحاكم على رعيته لان قول المراد نفي

الحكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم  
ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة  
كامر ( قوله الاول صفة الكمال الى آخره ) يعنى ان الحسن كون الصفة صفة  
كمال والقبح كوالصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن انصف به كمال وارتفاع  
شان والجهل قبح اى لمن انصف به نقصان وانخصاص حال ثم المراد كونهما  
صفتى كمال ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملائما للغرض ومنافرا  
او ممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه فيهما بهذين المعنيين من الصفات  
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبح بهذا المعنى حسنا  
وقبحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة  
الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وايض بالنسبة اليهما والى  
جميع ذلك اشار المحقق الشرى فى شرح المواقف وما قاله بعض الافاضل  
من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما  
كذلك فى نفس الامر والارجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كمالا او نقصانا  
فى نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه  
لكون الاول عقليا بالا تفاق والثالث مختلفا فيه فقيه نظرم وجوه اما لافلان  
المعنى الثالث ايسر مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه منهما تعلق  
الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما كان كمالا او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق  
الثواب والعقاب كيف وصفه الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب  
هذا خلاصة ما ذكره بعضهم فى الجواب عنه ولا يخفى انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى  
الثالث بافعال العباد واما اذا عمم من افعاله تعالى بمحذف الثواب والعقاب كما قالوا  
بناء على ان المعتزلة حذفوا هما فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى  
فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى  
الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولو سلم فغايتة ان المعنى الاول يستلزم  
الثالث واللازم يغاير المزموم وربما تحكم العقول بالمزوم اى بكونهما صفتى كمال  
ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عند تعالى ولو سلم الكل فغايتة  
ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه  
الاشاعة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون الافعال حسن وقبح  
بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض  
اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلا نه او كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة

الكمال او النقص عند العقل لا في نفس الامر لم يكن للاختلاف ثبات فهو  
علم الواجب بلزوم الجهل بالنقص في نفس الامر واللام في بديهة اثبات امتناع  
التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كاثبت الشرح امتناع للكذب ولا  
للمعزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للثبات لمريم ما هو  
نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالحق ما شاء راليه الشريف  
( قوله والثاني ملاية الغرض ومتافوته ) فما كان ملاية للغرض كان حسنا وما  
خافه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي  
الحسن والقيح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة  
والقيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه  
والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى  
الثالث فيسمى الاشارة اليها من الشريف قبل قال المصنف في شرح مختصر  
الاصول ان قول الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتبذره عن  
الغرض وانت خير بانه انما يتم اذا كان المراد ملاية العقل او متافوته لغرض  
فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لا يكون من قبيل ما يختلف بالاعتبار مع انهم  
يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لا يجامع  
المعنى الثالث في افعاله تعالى واللازم ان يكون افعاله تعالى ملاية لغرضه  
او متافوته لان المعنى الثالث هو الحسن والقيح عنده تعالى كما ستعرف واللازم  
باطل لتبذره عن الغرض ( قوله ثابتن لاصفات في انفسها الى آخره ) لا يخفى  
ان المعنى الاول ثابت لاصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار  
والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فاصواب ذكر هذا  
التفيد في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الا ان يحمل على المعنى مع  
قطع النظر عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما ويؤيده قوله وان ما خذما  
العقل اي يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اي معنى الثاني  
بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه  
ومخالف لغرضهم فدل هذا لاختلاف على انه امر اضافي لاصفة حقيقية  
والالم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى يختلف بالاعتبار  
اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الافراد كما في حسن  
العدل وفتح الظلم بهذا المعنى على ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف  
على قوله ولا نزاع الى آخره واعلم ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية

وان بن الحسن بهذا المعنى و بينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصاد فهمهما  
 في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثاني في قول  
 زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام في القبح بهذين المعنيين (قوله والثالث  
 يتعلق المدح والذم الى آخره) غاية ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى  
 حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به  
 شئ منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان ارد به ما يشمل افعال الله  
 تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف  
 وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا ومذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون  
 لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته او لاشئ منها (قوله وهو محل الخلاف)  
 اى المعنى الثالث هو المراد في محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان  
 او شرعيان قال في شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان  
 وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمالات  
 والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها كالعقل والظلمة بالجملة  
 كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالاعتق  
 ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق  
 فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض  
 للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما قالو بالجملة كل  
 ما يستحق الى آخره لان الحسن والقبح بمعنى آخر مدركا بالاعتق ايضا اورده صاحب  
 التوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو ملازمة الطبع ومتاخرته كالخلو والمرق الدواء  
 المر الشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملازمة الغرض والاولى لاهل الفن  
 ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير محل النزاع تحقيق  
 الجواب عن ادلة المعتزلة والتعرض لهم بانهم اشتبهوا بعض المعاني والبعض  
 الآخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان  
 وقبح الظلم والكفر انما انفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة  
 والديهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب  
 وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لا يتصور للمنفذ نفع وغرض ولو بالمدح  
 والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ قالوا يكونا ذاتيين يدركان بالاعتق بل شرعيين  
 لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المنفق  
 عليه في العدل والصدق بمعنى الملازمة لغرض العامة وفي الانقاذ بمعنى الملازمة

لا يطبع لاجتماعه بين المنقذ والمشرع بالالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة  
 كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالاماني الاخر يكونان مدارا  
 للمدح والذم لكنهما مدح وذم في مجاري العقول والامادات ولا يترتب عليهما  
 الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعاني  
 لا يستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبير بان ماهو صفة كمال او نقص  
 في نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت والمذاقال  
 صدر الثمينة في تمثيل العاوم الاعتراف بكونهما عقليين بالامنى الاول  
 بوجوب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كان او نقصان بمحمد  
 او ذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا به بعد عن الحق انتهى ولا يختص الابان  
 بقال ايس كل مدح او ذم بما يترتب عليه الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى  
 مدح افعال نفسه ولا ثواب ومدح مطلق العلم ( بقوله تعالى هل يستوى الذين  
 يعلمون والذين لا يعلمون ) بتزويل التمدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم  
 المؤدى الى التميم كما ذكر في علم المعاني لكونه صفة كمال في نفسه لاي غرض  
 حصل مع ان تحصيله افرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصيلة ممدوح عنده  
 تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الفرض  
 الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى  
 آخره وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعاني الثالث وكذا الثاني والرابع الذي  
 ذكرناه لا يستلزمانه لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبح  
 بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعاني لا يجتمع في فعل واحد اذ قد  
 اجتمع الاخيران عندهم في العدل والظلم وقد يجتمع التلذذ في فعل واحد كعلم العاوم  
 وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار  
 كونه ملاءم للفرض حسن بالمعنى الثاني وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يترتب  
 عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح ( قوله لاستواء الافعال  
 في انها الى آخره ) بمعنى ليس لها في ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل  
 بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهي عند  
 الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه  
 فقبح عند المعتزلة من مقتضاته بمعنى انه حسن قاصر او قبح فنهى عنه فالامر  
 والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بوجهاته  
 ووافقهما اكثر المترتبة بخلاف الاشاعرة ( قوله قالوا لا فعل في نفسه الى آخره )

انما حل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب  
 الاية (قوله كحسن الصدق النافع) اي غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار  
 لاحد ثم المراد ببي النفع والضرر او المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا  
 الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين يديهان  
 مستثنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ما ينافي في الحسن والقبح بخلاف ما  
 اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يخالف  
 في الاوهام ان ضرر الصدق يزيل بحسنه ونفع الكذب يزيل بقبحه فيكون الاول  
 قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظره والدليل الدال على كون حسن  
 الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما في المتأين باقيان على  
 حسنه وقبحه فالقبيح في الاول اضرار الغير لانفس الصدق والحسن في الثاني نفع  
 الغير لانفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك  
 بالنظر على مذهبه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما  
 في التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف  
 الاعتبارات والاضافات كما في اطعم البنيمة على ما يحسب كان الكذب المشتمل على  
 النفع حسنا والصدق المشتمل على الضرر قبيحا وحيث وجد في كل منهما ما يراه  
 في الظاهر احتج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح  
 ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالا اعتبارات والاضافات وبهذا يتدفع ما اورده ابن  
 الكمال على ما في التلويح حيث قال لا يخفى فسادُه وللإشارة اليه قال الشارح مثلا  
 فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه الى آخره فلا بد من  
 التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب  
 النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة  
 وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر او لا فاذ كان نافعا فمند  
 الجبائي يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب  
 النافع (قوله وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينافي قولهم بعقلية الحسن  
 والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعري بشر عيتهما  
 بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ما هو  
 حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه ثابت بالعقل ومدعى  
 المعتزلة ليس بعينه ثابتا بالشرع بل بالعمل بقرينة قولهم هذا فالنزاع في  
 طرفي التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر

تأديبا رثعديا

والنهي على العباد وتلك الولاية انكرها المواقفون لهم في تلك الادراك  
 من الماتريديّة فاندفع ما قبل ثبوت بعض بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب  
 بعض اصحابنا لا المعترلة ( قوله فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره ) يعني ان الحاكم  
 في القيمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فلما حكم  
 فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جاءوا الحاكم في جميع هذه الاقسام  
 هو الشرع لا غير ( قوله وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره ) اي من المعترلة  
 وهذا البعض هم الذين جاءوا ببدل الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقيمه  
 اذانه كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما  
 ثم جاء متأخروهم فاختلفوا فيهم ماذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره  
 ومنهم الجبائي ( قوله كما في لطم اليتيم ) واهل المتقدمين يجهلون لطمه لغرض  
 التأديب فعلا ولا فريض الظلم فعلا آخر فافهم ( قوله والدليل على ان الحسن والفج  
 الى آخره ) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تسماء انما ينبغيهما عن افعال  
 العباد لا عن افعال الواجب تعالى ايضا والمعترلة عمومهما عن الكل  
 والاشارة انكر وهما في الكل ( قوله ان العبد غير مستقل الى آخره )  
 الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والقاصدان  
 ماذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق لله تعالى لانساني مدخلية  
 العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه تلك المدخلية استحقاق الثواب  
 والعقاب كما ذهب اليه الماتريديّة وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال  
 على ترتيب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء يمكن دفع الاول بان عدم استقلال  
 العبد كناية عن كونه مجبور او عن الثاني بان على ههنا بمعنى اياه كما في قوله تعالى  
 حقيق على ان لا أقول كما في المغني وبعده يحج عليه ان المناسب هو الاكتفاء  
 بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتضائه على ترتيب الثواب  
 والعقاب واصراره من ترتيب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على  
 الحسن والفج كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تقرير قوله استنداء  
 لا بواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله  
 واما ان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب  
 الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى مخلق في العبد قدرة  
 واردة ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق ( قوله وعلى الوجهين الى آخره )  
 اذ لا مدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا التحلية للفعل

والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما والا لا يستحق العبد للثواب لحسن صورته  
والعقاب لقبح صورته اذ قدم مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام  
(قوله فعني قوله ما حسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفرع قول المصنف الحسن  
ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب  
والعقاب بأباه ويقضي ان الحسن ما دل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب  
في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبنى على ان معنى تعلق المدح والثواب  
في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقريضة تصریحهم بان افعاله تعالى  
والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات  
الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث الا ان يكون ذلك الاثبات ناظر الى  
الظاهر ونفي الواسطة ناظر الى التحقيق (قوله وهذا التعريف يصدق الى آخره)  
الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم  
وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من  
الموضوع في الحكم المتفرع على ما سبق وان كان ما في المواقف تعريفا ولو سلم  
فالتعريف بالاعم جائز ههنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا ما حسنه العقل  
او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهائم  
لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيصه  
بفعل المكلف ولا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع سواء كان  
الامر بالايجاب او للتدبير او للاباحة على ما اختاره صاحب التوضيح كما قبل  
لأنهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ  
ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو  
المناسب لعلم الاصول وفصد الشارح هنا ما يابق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد  
كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفي على القائل  
(قوله وكذا ما قاله المصنف الى آخره) اي يصدق على فعل البهائم وغير المكلف  
ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايراد عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فعني قوله  
ما حسنه الخ كما كان قوله وقال في شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للابراء  
بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبي لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل  
ذي العلم في الجملة المدرج فعل الصبي في الحسن وخرج فعل البهائم من غير اشكال  
(قال المصنف وابتدأ لصفة الخ) عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع  
عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة

و هو الذي

المذكور

لذلك  
لذلك  
لذلك  
لذلك

(وكونهما)

للمعول



وكونها شرعين متفرع على نفي حكم العقل في حسن الاشياء وفتحها لان  
 الحكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواء تبين الاول  
 ولا يخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال  
 واجبا عليه تعالى كلها مبنية على ان يوجد في الافعال في نفيها اي مع قطع  
 النظر عن ورود الشرع جهة تحسنة او مقصدة هي اما ذات الفعل عند اوائل  
 المترتبة او صفة حقيقية في الحسن والقبح عند من يليهم او في القبح فقط عند  
 بعض متأخريهم او صفة اعتبارية فيها عند البعض الآخر منهم كما عرفت  
 فلو تعرض المصنف لنفي كون الحسن والقبح الذات الفعل ايضا وقدم هذا  
 الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال  
 وفتحها ذاتها ولا اصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها  
 وفتحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كاللطيف والصلح والمؤمن الخ لكن  
 اول ثبوت تلك الاحكام بادلها المبنية لان تلك الجهة هي انداز الحسن والقبح  
 العقليين وجودا وعندما ثبت ثبوتها ثبوتها ومن ثمة هاتفتها والاشاعة على  
 نفيها ادلة منها ما ذكره الشارح من عدم مدخاية العبد في افعله ومنها  
 ما قدمنا من انه لو كان فيجب الكذب ذاتيا لم يتخلف اقبح عنه في جميع المواد ولازم  
 باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه اتفاقنا من نهي عن المهلكة وهو انما ينهض على  
 غير الجبائي ومنها ما في شرح المقاصد من انه او حسن الفعل او قبح عقلا  
 لم يمتد بترك الواجب وتركه الحرام سواء ورد الشرع ام لا ولا يلزم  
 فاسد قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قال المصنف ولو عكس  
 لكان الامر الخ) عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون  
 الحسن والقبح شرعين ايضا ويمكن استفادة كونهما الذات الفعل من هذا  
 الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقصة  
 قيل وكذا يجوز العكس عند المتأريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان  
 ذلك الحسن والقبح عندهم يحتمل الله تعالى بناء على ان افعال اعباد وصنائعها  
 مخاوفة له تعالى بخلاف المترتبة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس اذ امر  
 بناء على انها مخاوفة لا لعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب  
 التوضيح حيث قال وعندنا الحكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعبد  
 عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق قائل اعباد  
 على ما امر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لو كان فيجب  
 التكليف بما لا يطاق يحتمل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا فيجب الكذب

عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة الفتا زاني والشارح لما امكن لهم الحكم  
بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء  
الصفة المحسنة والقجعة لان محسنيين تلك الصفة او تعجبها بمجمله تعالى  
واعتباره واما جواز العكس زوال تلك الصفة المحسنة وحدث القجعة او بالعكس  
بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ ( قوله )  
لعله اراد باحدهما الاشتغال الخ ( دفع لاستثناء احدهما عن الآخر لكن الاوفق  
بالانقسام الفرضي والوهبي هو الانقسام الخارجي سواء كان مشتملا على الاجزاء  
بالفعل او متصلا واحدا قابلا له او بالانقسام بمعنى الاشتغال على الاجزاء بالفعل  
هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما  
الله ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين ( قوله ) وحينئذ يحمل الخ ( دفع  
سؤال بتوجهه على التوجيه الثاني بان يقال لو حل على ما يرادف النهاية لم  
ان لا ينفي الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع  
بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من حكمي التبعض والتجزئ  
على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والاخر على الاجزاء العقلية  
وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار في نفي النهاية ويمكن دفعه  
بان الحد مبهم لا اشتراك بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج الى التفسير بقوله  
ولانهيائه على ان يكون عطف تفسير ( قوله ) لان النهاية من خواص المقادير  
الخ ( لعله اراد المقادير المزهمة في الجسم والافلامقدار عند المتكلمين وانما هو  
عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام  
( قوله ) والمصنف لم يبالغ الخ ( اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر ما فهم  
مما سبق مرارا والاولى ان يقول والمص بالغ في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا  
لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللايق دفعها من كل وجه  
فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعي فر بما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف  
بالحد لما في مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى  
لا يتصف بشئ مما يطابق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام في البواقي ( قوله )  
اي كل واحدة من الصفات الحقيقية الخ ( لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع  
صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول كتحساد  
الانسان والفرس في الماشي او الغير المحمول كاتحاد النفس والباطن في التدبير  
اي في تدبير البدن والمالك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك

الاحسن والافضل بمعنى  
الاشتمال بالادنى فقط

المسمايان هي  
الحد الجسم كالمثل  
له

اذ ليس مما يتناق بالاعتقاد مع ان الصفات متعددة في النسبة الى في تعاقبها ذات  
 وصدورها عنه بالاجاب فلا يصح في وحدتها بالمرض بل المراد ان كل واحدة  
 من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يعمل قوله بان ذات  
 على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا بد في  
 ان يكون في مقابلة التعاق في قوله غير متناهية بحسب التعاق لان التعاق ليس من  
 مشخصات الصفة المتعاقفة بل هو في مثل تعاق العالم من اوازمها المتأخرة وفي مثل  
 تعاق الارادة فيما لا يزال ليس من اوازم مشخصها ايضا وتخصيصها باضافة  
 الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السببية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه  
 مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المفقود في ضمن الاستغراق ولذا اضطلع  
 معنى الجمعية ولا يناف وحل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة  
 المتغيرة في جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية  
 بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية  
 وغير متناهية لكن على هذا ينبغي ان قوله غير متناهية بحسب التعاق لا يصح باعتبار  
 صفتي الهوية والبقاء بخلاف ما ذاحل على معنى مقتضية المهمة لا على الكلية  
 الا ان ينسب الكلية على الاستثناء العقلي لظهور انها لا تتعاقان بغيره تعالى  
 ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره في آخر البحث اعتراضا وجواب (قوله  
 استدل عليه الى آخره) اورده عليه بانه منقوض بالصفة الواحدة بان يقول لو كان  
 هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان تستدل الى الذات بالاختيار فيلزم التسايل  
 او بالاجاب فيلزم الرجوع من غير مرجع او التسايل المحال لان نسبة الموجب الى  
 جميع الاعداد على سواء والواحد من جعلها كالكتيرة واجب باختبار الثاني ومنع  
 لزوم الرجوع مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا في فرد ويتشعب فرد آخر  
 من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ منته يتوجه  
 على تقدير استناد القدر الكثيرة الى الموجب بان يقل يجوز ان ينحصر نوع  
 القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يتشعب وجود فرد آخر غيرهما من افراد  
 ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى المحصور النوع في فرد واحد ان يكون  
 الشخص المميز لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي  
 هو ذات الواجب هنا فاذا امدد افراد القدرة لم يكن شئ من مشخصات تلك  
 الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابها لان الشخصات متباينة الانوار وسمى  
 الواحد لا يقتضى امور متباينة ولذا قالوا ان تبين الانوار يدل على تسايل  
 المؤثرات الا ان هذا الدفع مما يستقيم على القول بان الواحد لا يصد عنه الا الواحد

وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان تساوى الى  
 آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة  
 الى الذات بالاجاب والاخرى بالاختبار فلا يلزم التسلسل ولا التحكيم في نسبة  
 الاعداد فالوجه في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في اليجاد  
 فيكون الاخرى عبثا لا فائدة فيها فلا يكون صفة كمال وما ليس بكمال يجب  
 نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويتجه عليه وعلى  
 الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا تثبت  
 الواحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) او  
 بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من  
 غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (قوله وعرفت ان المحقق آه) منع  
 لقوله والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول قبل  
 الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل واعتناع الترك بسبب الغير  
 لاينا في الاختيار وقبل هو ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل  
 ان المعلوم انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادة سواء  
 كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره في بحث الحدوث كلام  
 في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرار انما يكون تحقيقا  
 لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختبار بالمعنى الاخص الذي  
 اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم  
 المجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد  
 من المتكلمين في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فا جملة تحقيقا  
 فهو تحقيق على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الامدى  
 بجواز ان يكون تعلق الارادة اذليا وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به  
 عند الجمهور والذقال الامام الرازى في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف  
 ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى  
 الاخص لقطع بان القصد الى اليجاد يقتضى عدم المراد عند القصد بدهة  
 والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع في كونه  
 تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبوا  
 الى الاجباب لما وسعنا القول بالحدوث ولا يخلص الا بانه ذهب اليه الامدى  
 من الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده

قوله ولا نزاع واحد  
 الخ وسيجيئ منه في  
 آخر الكتاب عند قول  
 المصنف ولا يكفر  
 احد من اهل القبلة  
 بما يدل على ما ذكرنا  
 به

هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العملي الكافي في مقام السند هنا لجوازه  
 بمعنى امكانه في نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العملي مستفاد عما اسلفه فانهم  
 (قوله هي مبادئ الاختيار) اي ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة  
 والارادة والعلم والميوة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام  
 في تلك المبادئ وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلاثة  
 وان لم يجر ذلك الاستناد اذ منقطع التسايل باستناد هذه الثلاثة الى المبادئ  
 قديمة كانت او حادثة (قوله لا ينعان عند حد) فقد حل عدم التناهي في كلام  
 المصنف على اعم من عدم التناهي بالفعل كما في تعاقبات العلم ومن عدم تناهي  
 بالقوة كما في تعاقبات القدرة والارادة على وفق مراد المتحققين من الاشاعة  
 والمحق ان العلم تعاقبين احدهما ازلي وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود مدغمي اوبان لها  
 واشباحها كما هو العلم الممكن بالممدومات قبل وجودها عند الكفنيين لا وجود  
 الذهني وثانيهما الازلي عند حدوث المعلومات اما لان تعاق السمع والبصر  
 نحو ان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعري واما لان تعاقبها  
 بوجوب تعاق العلم مرة اخرى بانكشاف اتم من الازلي وعدم حصوله في الازل  
 لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعاقبات الثابتة غير متناهية  
 بمعنى لا يقف عند حد كالتعاقبات الحادثة للقدرة والارادة فوقع في كتب القوم  
 من ان تعاق العلم بمعنى لا يقف عند حد قائما هو بالنسبة الى التعاقبات التي وهو لا يثبت في  
 قولهم بانه تعالى عالم بجميع الحوادث في الازل ولا ينكارهم الوجود الذهني  
 ولا يوجب تعاق العلم بالممدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق  
 تفصيله وما قبل الظاهر ان مراده من قوله لان ما ومات ومقدوراته الى آخره  
 استدلال بعدم التعاقبات وعدم تناسلها بمعنى لا تقف عند حد على امداداتها  
 وعدم تناسلها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعاقبات  
 غير متناهية والتعاقبات واحدة لا بد لغيره من دليل فليس بشئ لانه لم يرضى به  
 الحادث للعلم كما مر منه مرارا فإراد ان العلم متعاق بجميع المادومات في الازل  
 اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين  
 بالوجود الذهني واما بتعاق واحد بحيث اوانقسم ذلك التعاق بالفعل لانقسم  
 الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما رعى  
 هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المضبوط فبني على زعم ان

لأنه الوضوح والاختصار  
 غير متوقف على السمع  
 والبصر والعلم ثلاث  
 القدرة والارادة والعلم  
 واحده ما لا  
 الاختصار متوقف

عدم التناهي في المطلوب بمعنى لا يقف عند حد وقد عرفت انه اعم منه ( قوله  
قلت لاحاجة الى آخره ) اعترض على الاشاعة قلت للقدرة عندهم ايضا  
تعلقان احدهما بالتصحیح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك  
وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة وثانيهما بالتأثير اى  
كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح  
المذكور فتعلقها بالتصحیح شاملا لكل جانبى الفعل والترك ولا شك انه ازل غير  
متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق  
هو الذى حكموا عليه بأنه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون  
ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعاول عن علته التامة ووجود احد  
المتضامين بدون الآخر اعنى الخالقية بدون الخلقية بازمنة مقدرة غير متناهية  
وهذا الذى ذكرناه صريح كلامهم في نفى صفة التكوين بانها ليست امر ازل  
على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة  
انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شئ ( قوله وان لم يكن اجتماعها ) اى  
في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والقرض من هذا دفع توهم  
انه لو كان كل واحد مقدور الكان المجموع الغير المتناهي مقدورا والازم باطل  
بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى هنا  
متخالف لحكم الكل الافرادى كما في قولهم بطريق هذا المجر عشرة رجال  
دون كل واحد منهم ( قوله واما في تعلق الارادة الى آخره ) بمعنى فيمكن ان يكون  
تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا  
ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير  
حادثا لما عرفت وفي قوله دفعة إشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم  
ازلية لاستحالة تعلق الارادة فى الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق  
الازل للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالى على مذاقه لان كون كل مراد  
معلوما بالفعل ولو فى ضمن العلم الاجمالى كاف فى تعلق الارادة بالكل فى الازل  
فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن فى وقته يلزم تغير جميع المراتد  
الغير المتناهية فى الازل فى العلم فيجربى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود  
العلمى ( قوله من النسب المقدارية ) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك  
من الكسور والمنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية  
لا تفصل الخواقات بعضهم عن بعض فالعارض لها الكمية المنفصل

لا المتصل الذي هو المقدار ( قوله وهي اجسام لطيفة الى آخره ) بسنة دمه  
 تعريف الملك عند التكلمين ولا يصدق على الجن والشیاطین وان كانوا  
 اجساما لطيفة عندهم كالملاك اذ لا تولد ولا تنسل في الملك فليس فيهم تذكية  
 وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشیاطین فجبرجان بقوله لا تذكر ولا تؤنث  
 وقوله كما ورد في الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لدليل في الذكورة  
 والانوثة عنهم ( قوله جمع ملائكة ) على وزن منصر لاجمع ملائكة لان جمعه املاك  
 لا ملائكة على القياس وقولهم جمع ملائكة لا ينسأ فيه لان الملك في الاصل ملائكة  
 بالهمزة بعد اللام الساكنة وزكوا همزته لكثرة الاستعمال كالخبر والشر  
 وقوله فلما جمعه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما برد الكلمات  
 المنفردة الى اصولها ( قوله والتا، تأنيث الجمع ) كذا في البضاي والظاهر  
 ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالملئكة تكون التا، علامة دايمة وقبل  
 معناه تا كيد تأنيث الجمع فان الجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التا، تؤكده  
 واورد عليه ان التأنيث ليس مطاوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل  
 ان اللام في قوله تأنيث الجمع ليس حصولا بل تخصيصا داخليا على الفرض  
 والمعنى ان الحاق التا، ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون تاء، بدل  
 عليه كما قال الشاعر \* لا ابالي بحمهم \* كل جمع مؤنث \* فاذا دل عليه بالتا،  
 مرة اخرى كان كجمع الجمع في الدلالة على زيادة التكرار كقول من قل انها  
 للبانة في الكثرة ( قوله وهو مقلوب مائل ) مصدر ميم بمعنى او بمعنى المقلول  
 او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القاب هنا صاحب  
 القاموس حيث قال الملائكة والملائكة الرسالة والكنى الى فلان اباة عن واصله  
 الكنى حذف الهمزة واقيت حركتها على ما قبلها والملائكة الملائكة لانه يبلغ  
 عن الله تعالى وزنه مقلول والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التذخيرين  
 قسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلايته تعالى وبين الخلايق  
 ( قوله لا المحصر في هذه الاعداد ) كما كان المراد المحصر فيها في قوله تعالى  
 فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لان الحديث بنا فيه وما قيل  
 لما جاز ان يشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون مارأه عليه الصلاة والسلام  
 من الجنة جبريل عليه الصلاة والسلام الصورة المتشكلة لصورته الاصلية وهو  
 لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلاثة اوارءة فقد جيب عنه بنقله  
 البقوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه اصل صورة جبرائيل عليه السلام

( قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره ) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كازعمه المعتزلة واما عدم اقتصاؤه على التبليغ فلمله قصد بالقاء العلوم الالهام والتبليغ ثابت بلسان جبريل عليه السلام او باشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعم الالهام والاشارة والثاني ما بلسانه لذلك او بالاول ما يعم الكل والثاني ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخاو عن الاعماء الى انه يتعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع فليأمل ( قوله في المعرفة والقرب ) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الائتار بامر هى المرتبة المعينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بتفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور

بذلك ان يتعرض عما امر به الآخر ( قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره ) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء او خصوصا الملائكة بالعقول العشرة التى جميع كالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم السكر وبين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريك الدورىة تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة فى ان يكون جميع كالاتهم بالفعل عندهم فى كل دورة يزاد كالاتهم والاكل اقرب كالاتهم ( قوله وقيل ان الآية الى آخره ) اى الآية المعهودة التى استدلت بها القائل على عدم الترقى والتنزل لاتدل على عدم الترقى وان دلت على عدم التنزل بواسطة ( قوله تعالى لا يعصون الله ) الآية الا ترى ان لكل من خدمة السلطان مقام معلوما عنده وهو لا ينافى ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه وبالجملة فالادلة متنوعة ( قوله وانت تعلم الى آخره ) جواب عن المنع المذكور بتفسير الدليل بان يقال لو جاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه السلام



وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليله المراج لو دونت انملة لاحترقت  
 لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذي امر النبي عليه  
 الصلوة والسلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات القدسية التي بها  
 يزدد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن الترقى  
 له في المعرفة والقرب لما قال ذلك حتمه. تخلف عنه عليه الصلوة والسلام واستدعى منه  
 المية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل او في له ذلك بحرمة النبي عليه الصلوة  
 والسلام وبهذا سقط الاوهام لكنه نفعه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه  
 الصلوة والسلام لمن عن الجواز منه من ذلك الموضع والاعلمه رأس الاصبع مفرد  
 لا يجمع ويجمع على اتامل (قوله في الماضي) لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى عنه  
 اذ لا شك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر في الماضي وكذا للكلام في قوله  
 في المستقبل ولعله قصد الترجيح بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس  
 بالنسبة الى زمان زول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي لقطع  
 بان من جملة ما امروا به في الماضي ما فعلوه فيه فاعني كانوا لا يعصون فيما امرهم  
 في الماضي او بان صيغة المضارع مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال  
 ما عصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار التقي والمعني ما عصوا واستمروا  
 في عدم العصيان وعلى التقديرين لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم  
 بعد زول الآية فيما امروا في الماضي وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل زول الآية  
 كهاروت وماروت (قوله وما صدر عنهم في قصة خاق الى آخره) اختلف المسامون  
 في عصية الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين في عصمتهم وفي  
 فضلهم على الانبياء عليهم الصلوة والسلام ولكل منهما تمسك ولا فاطح  
 في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المشيئون لعصية بمومات من  
 جانتها ما اشار اليه المص بالافتباس وتمسك النافون بادلة عديدة اشار الشارح  
 الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهزلة الانكارى  
 والغيبة والمحجب بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشهوة لرفوها  
 عنهم فلا استفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به  
 مع وجود الايق وانما عكروا ذلك باعلام الله تعالى او بشاهدة من الالواح  
 او بمقايسة بين الجن والانس لمسا ركنهما في الشهوة والغضب المفضيين الى  
 الفساد لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى في اتي  
 استخلاف من يتصف بما ذكرتم بنا في كون ذلك معلوما بهم باحد الطريق

هـ ان عرس سيد هـ  
 الاسد او هو هم صبي

الثالثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخفاف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائمة للاستخلاف اذ التجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم قول ان كانوا حاكين بان هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا اولاً فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اثار ذلك العلامة في شرح التلخيص الى ان خبرا اشك المتروك اما صادق او كاذب كخبر الساهي وغيره فلا واسطة بينهما (قوله بل لمثل ذلك الى آخره) اي لاصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق بالاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجاء بالظن اي قولاً بدون العلم وهو منهي بقوله تعالى \* ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ قد اشار اليه المصنف في الواقف (قوله على ان الغيبة الى آخره) عدل عما ذكره المصنف في الواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلم انتهى لان الغيبة المأثورة ذكر كاخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالماً او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة و آدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدم كآيت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكره (قوله بل لتبهم بقر الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد الالبق بالاستخلاف او لا الا انها مع وجود الالبق اتم (قوله واما ابايس الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء في قوله تعالى \* فسيجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس \* وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكرهال السنة بدليل قوله تعالى \* كان من الجن ففسق فلا ننشأه منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطاً بهم وعابداً كالملك ثم صار عاصياً واحتمال ان يكون نوعاً من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يمايه (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانها كما ناملكن بنص القرآن وقدر ارتكاب السحر الحرام واعتقاد تأثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهرة ان ازالهما ليجرد التمكن من معارضة السحرة الكفرة وبأباه قوله تعالى \* وما يعلمان من احد حتى يقولان انما نحن فتنه فلا تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح الناعبد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر

ابن المنصور المازني  
انهما ملكان عاصيان  
حيث قال في كتاب  
الجامع رأيت في عقيدة  
الامام ابي منصور  
المازني وهو امام  
الحنيفة في الاعتقادات  
كان الشيخ الاثري  
امام الشافعية في  
ذلك ما نصه حيث  
قال ثم ان الملائكة  
كانهم مصومون  
خلقوا للطاعة  
الاهاروت وماروت  
هذا لفظه وهذه  
العقيدة شرحها  
القاضي تاج الدين بن  
السبكي بشرح  
في مجلد لطيف سماه  
السيف المشهور  
في شرح عقيدة  
الامام المنصور  
سند

قوله فافهم اشارة  
الى ان حل الفصة  
على الرمز المذكور  
انما يفهم اذا حل  
هاروت وماروت  
على معنى رجلين مجزا

سند

واعتماد تأنيبه بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل به فكافر  
ومن تجنبه او تعلمه لينقاه ولا يفتنه فؤمن وهما كالتابيضان الناس وبقولنا انما  
نحن فتنه وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك كفر واعتدي بهما  
انما هو على وجه المعاقبة كما يمانب الانبياء على السهو والزمن غير ارتكاب منهما  
الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ما ذكره البيضاوي من  
انهما انزلنا عليهم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المجزئة لكنه كما  
ذكره ابو العباس ظاهر في انكار اعتدي بهما ايضا في شرح المقاصد من الجواب  
بكون التعذيب على وجه المعاقبة مبني على تقدير التسليم كالابنخى (قوله وقيل  
انهما رجلان الى آخره) جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا  
بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا لنا شيئا عن دليل فاذا ابدى  
بقراءة الملكين بكسر العين (قوله وما يقال من انهما الى آخره) فيغير دليل ارتكاب  
السحر واعتقاد التأنيب الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر  
وحاصل الجواب ان الفصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضها  
واما هذه الفصة فهي غير مقبولة عند احدهم من الثقة لانهما باطلة عقلا ونفلا قال  
البيضاوي هذا محكي عن اليهود ولعله من رموز الاول وانه لا يخفى على ذوي  
البصائر انتهى واصل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات  
والجاهل العاصي يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل الواحد  
افضل من عالين بلا عمل وان كانا عليه فلو سلم ان هذه الفصة صحيحة فمحمولة  
على الرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال هذه الفصة طرق  
كثيرة جمعتهما في التفسير فبلغت ثيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ بن حجر  
في كتابه القول بالسد في الذب عن مسند اجدان الواقف على طريقه يكاد يقطع  
بوقوع هذه الفصة لكثرة الواردة فيها ودفعة خارجا اكثرها فافهم (قوله بل هما  
علماء الى آخره) اورد عليه بجواز نسبتهما دونها وبجواز اشتراط التأنيب  
في الصمود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح  
ابطال الفصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقابية لا تفيد شيئا لان  
كان متعالم ليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية)  
فيل بل الاحاديث القدسية وانت تعلم انه اعابهم على القول بان كلامه تعالى هو  
العامي المرتبة (قوله لما روى عن النبي الى آخره) يعني ان ما ذكره المصنف اقتباس  
من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه انه لكنه لا يبل

على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى وإذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك  
 بإجماع الانبياء عليهم السلام فإن التكلم في العرف واللغة هو الانصاف بالكلام  
 كما تعلم بمعنى الانصاف بالعالم لا مجرد احداث الكلام ايجادا او كسبا والالكان  
 موجود السواد ابيض والالزام باطل فإن قلت ليس التكلم بالكلام اللفظي من  
 انصف به وان كان التكلم انساني لان الكلام اللفظي قائم بالهواء المجاور له لا بالتكلم  
 بل التكلم حقيقة من احدته في جسم آخر قلت لمادل العرف واللغة على ان التكلم  
 هو الانصاف بالكلام كان التكلم حقيقة من انصف بالكلام النفسي وان لم يتصف  
 باللفظي (قوله ولا يتوقف الخ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن  
 وغيره كلام الله تعالى بإجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا  
 بالعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بأن الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم بإجماعهم  
 وان توقف على ثبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى  
 متكلم عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير  
 ان يجيء جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قبل ثبوتهم بإجماعهم لا يتوقف  
 على ثبوت نبوتهم فانه ثابت بإجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن  
 كونهم انبياء نعم ثبوتهم بإجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس  
 بشئ اذا الكلام في ثبوتهم بإجماعهم من حيث كونهم انبياء لا يعطى الاجماع  
 نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الانصاف بالكلام فثبوت نبوتهم  
 عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال  
 المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت انصافه تعالى وإذا ثبت النبوة عند المعتزلة  
 ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلم بالقرآن ايضا ولذا استدلل  
 عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى  
 ان لا سائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى نبوتهم  
 لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلم وهو الظاهر  
 في تقرير لزوم الدور فالجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا  
 بكونه متكلم و برسالته اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة  
 ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام ههنا مع ان محله  
 عند قول المصنف متكلم لاهذا المقام اذ الكلام ههنا في قدم الكلام لا في ثبوت صفة  
 الكلام كما قيل لان احد القياسين المتعارفين بكونه صفة قائمة بذاته تعالى  
 كما يأتي (قوله وذلك لانهم لما رآوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعة

اجمعوا عليه

والجانبية ذهبوا الى صحة القياس الاول فقد حث الاشاعرة في صغرى القياس  
الثاني والجانبية في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني  
فقد حث المعتزلة في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه ( قوله صفقه تسمى )  
اي صفه حقيقه كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدالين بمناهما  
الاصطلاحى اعنى الوجود الغير المسبوق بالعدم او الموقوف به وما قبل اذا كان  
الحادث بهذا المعنى ام يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحدوث فان  
ملا يجمع اجزاء في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه  
مجمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لبالحدوث ولا يافده وهم لما سبق  
من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بخوم الوجود وهذا ثابت  
شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود انكل  
موقوف على وجود اجزائه مطلقا لا مجمعة فقط كما لا يخفى ( قوله وهى قديمة )  
قال المص في المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط  
بانقضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب انتهى  
يعنى انه باطل على تقدير ما زعمه الجانبية من كون التعاقب والانقضاء في نفس  
اللفظ لا في التلفظ بها فلا يردان مذهبهم يؤل الى مذهبهم كما بانى فكيف يكون  
احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الجانبية بذلك دون ما ذهب اليه المص  
محل نظر ظاهر ( قوله وقيل انهم منه الخ ) مرصده لانه بوجب اتحاد مذهبهم  
بمذهب الاشاعرة واو اتحاد قد حوا في صغرى القياس الثاني كالاشاعرة  
لا في كبراه ( قوله والمعتزلة قالوا الى آخره ) قال المص في المواقف ما حاصله  
ان ما قاله المعتزلة هو الكلام اللفظى ولا تنكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك  
لكننا ثبت امرا ورا ذلك وهو المسمى بالقائم بالنفس وهم ينكرون واو سلوه  
لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع فى المسمى بالنفس واثباته انتهى قال في شرح  
المقاصد خالفنا جميع الفرق في ثبات الكلام النفسى وزعموا انه لا معنى للكلام  
الا المنظم من الحروف المسبوقة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسى  
غيره قول انتهى فان قلت فملى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لغضيا  
قلت هذا وهم سبق الى البطلان بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقة  
الان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت  
وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام لفظى كلام  
الله عندهم لكونه تعالى على الكلام الحقيقى النفسى قال في شرح المقاصد لكن لمضى

لا حيز

عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال  
 في اللوح المحفوظ لقوله تعالى ( بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات  
 في لسان الملك لقوله تعالى ) وانه لقول رسول كريم اولسان النبي عليه السلام  
 لقوله تعالى ( نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى  
 دون اللفظ ) قوله فهم منعوا الى آخره ) الظاهر ان قول فهم منعوا كون كلامه  
 تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى القياس الاول لكنه قصد الانباء الى ان منعهم  
 مبنى على نفي الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام فى اللفظ المؤلف من الحروف  
 المتعاقبة ) قوله والكرامى لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البدهة ) وهو كون المؤلف  
 من الحروف المتعاقبة فى الوجود حادثا كما ارتكبهوا الخبايا لا تتبع من مخالفة الدليل  
 الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان  
 كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل يحسم آخر مع ان ما جمع عليه الانباء عليهم  
 السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما  
 كونه موجدا للكلام فى الغير باطل بخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة  
 ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام  
 فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع مادل عليه كلام الباء  
 من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وما ذكرنا سقط  
 ما قبل وانت خبير بان الحكم بان كون كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكره صفة لغيره  
 تعالى مخالفة للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة  
 عن الكلام اللفظى ولا نزاع فى كونه صفة لغيره وكذا الكلام فى قوله وان معنى  
 كونه متكلما آه والحاصل ان الهجئة فى مذهب المعتزلة انما هى فى انتكار النفسى  
 انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون التكلم فى الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء  
 على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظى هو احداثه فى الهواء المجاور للتكلم  
 المحلوق فيكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر ) قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى  
 معنى بسيط ) اى غير منقسم فى الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك  
 فلا تعدله فى الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا ونهيا  
 وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل  
 بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن  
 يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثلهما بالا اعتبار بحسب التعاقب  
 لا بالذات اذا لكل حيث يشئ واحد ولا يمتنع ما فيه من البعد ) قوله تارة على مداول

اللفظ) اى المدلول الوضعى كالميل عليه كلامه فى المواقف وهو الكلام المسمى  
 الثابت بقول الاحضل \* ان الكلام اى الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الكلام  
 دليلا \* ولك ان تقول كلام الاخطل بمحمل ما ذهب اليه الشارح من الافاض  
 المرتبة باعتبار الوجود العلى لكنه فى المعانى المرتبة اظهر لان ما فى الفؤاد اسم  
 من الجمل والفصل ( قوله واخرى على القائم باقير ) كما فى قول اهل العربية  
 ان الاسم منقسم الى اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عروضا مضاف اذ كل  
 معنى فهو قائم باقير بدون العكس اذ قد يكون القائم باقير لفظا قائما بمحمله هذا  
 ان كانت اللفظ موضوعا باراء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا  
 والسهوروردى المقتول واما ان كانت موضوعا باراء الصور الخارجية كما هو  
 المشهور فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم باقير  
 فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا  
 لوجودها ( قوله فهم الاصح منه لى آخره ) اى فهموا ان مراده من المعنى  
 مدلول اللفظ لا اللفظ لانه لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا بموجب نفي اللفظ اذ قد اندثر  
 الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فجمعوع  
 اللفظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام لمصنف هنا  
 معنى على ان الالفاظ موضوعا باراء الصور العلمية فجمعوع الفص القرآن  
 انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلى لا باعتبار الوجود الخارجى  
 واسلم فليس مراد القائلين بانها موضوعا باراء الصور الخارجية ان جميعها  
 موضوعا باراءها بل بعضها لاقطع بانهم لا يذكرون المعانى الكلية والمخيلات  
 المتضمنة للوجود فى الخارج والقرآن اسم للتعرف للشخص فالمدلول هو نوع  
 القرآن والموجود الخارجى شخصه القائم بمحمله مع انه حكمه وان المراد ليس  
 اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المصنف  
 ليس بشئ اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم باقير فالالفاظ المائدة  
 تخرج بفيد القائم بذاته تعالى ( قوله وهو القديم عنده الخ ) قول قد عرفت  
 ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى واجب  
 وبمكثات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شئ منها بذاته تعالى  
 وباعتبار الوجود العلمى ايست موضوعات خارجية فكيف يكون قد عمة  
 وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين  
 من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقة ذات تعلق بالمعنى وهى  
 مبدأ ترتيب تلك المعانى وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك صفة الحقيقية

نسخ

واهب  
 قل هو الله احد الى سكتنا  
 الله على كل شئ قد سر  
 وهو امر ان قارى من الخ  
 اعراض هم علم الخ

وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة والفاظ  
 الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضما وعلى تلك الصفة الحقيقية  
 عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلائلها  
 وضما على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقي  
 الذي هو تلك الصفة الحقيقية ومبني ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام  
 مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبدأ الترتيب وبين اثرها الا ان اثرها  
 عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني المرتبة وعلى التقديرين  
 فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبني على استعمال  
 القديم في معنى الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر  
 كاعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام  
 بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام المناصحة ( قوله كعدم تكفير  
 من الخ ) اقول هذا ليس بشئ لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ  
 ليس بقطعي بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف  
 عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه  
 وانما الكفر في الانكار بان يقال ليس ما بين دفتي المصحف من النقوش دالة على  
 كلام الله تعالى لابلادات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة  
 كما اذا كان عبارة عن معانيها ( قوله وكعدم المعارضة والتحديث الخ ) التحديث  
 هو المعارضة في قول للغة يقال تحديث فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله  
 ونازعه للغة كقلب موسى عاياه الصلوة والسلام عصاه حية في مقابلة ما فعله  
 السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم بالبلاغة فهو مثل اشعارهم في مطلق  
 البلاغة لافي درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كان البلاغة  
 صفة راجعة الى الالفاظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك  
 التحديث بكلامه تعالى حقيقة ( قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ ) يعني ان  
 لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين ولاننا لهما ولما بطل المعنى الاول  
 في كلام الشيخ تميز الثاني ولو تعرضنا لمحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى  
 يطلق اما على مدلول الالفاظ او على القائم بالغبر لكان اولي وما قيل لا فائدة  
 في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغبر لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار  
 قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما في قولنا هذا الرجل رجل عالم  
 على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى

والاصح ان يقال لا يقع كلامه  
 الحقيقي الذي هو تلك الصفة  
 الحقيقية وعلى المعاني المرتبة  
 التي هي اثر تلك الصفة

الرد بالخصم من الفرق  
 المقدمة من المعتزلة  
 والمراعية



قائم بنفسه ففي اني ذلك الاحتمال قائم لا يخفى على انه يجوز ان يكون امرين  
 للكلام واو بالاعم الكافي هنا فلا حل حقيقة ( قوله فيكون الكلام النفسى  
 عنده ) اي عند الشيخ الاشعري ( امرا شاملا للفظ والمعنى جيبا ) ولعائل  
 ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه ام يكن الكلام صفة حقيقة  
 لما عرفنا ان المعاني وجودات علمية لا خارجية والموافق من الموجود في الخارج  
 الذي هو اللفظ هنا ومن المدوم في الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا  
 ضرورة وان كان من شمول الكل على جزئياته لم يكن صفة للكلام النفسى واحدة  
 بل ثنائان احدهما للفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختبار الاول بان ليس المراد  
 بالمعنى هنا والمداولات الوضعية لانفاظ القرآن المرتبة وضعا الا في الوجود بل  
 المراد الصفة الحقيقية التي لها مدخل في ذلك الترتيب الوضعي فجموع تلك الصفة  
 والافاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يتجه ما قبل على هذا لا يكون  
 الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازي فيقع فيما  
 هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كما قرآن وضع آخر بازا مفهوم كافي صادق  
 على الكل والجزء كالماء على ما صرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثاله بكلام  
 الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثاني وباننا لو سلمنا ان المراد بالمعنى والمداولات  
 الوضعية فاعلم المراد من الشمول اشتغال تعريف كلامه تعالى بانه الالفاظ الدال  
 على المعنى اى لا يخرج الالفاظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالة على المعنى ولا يلزم  
 من اشتغال التعريف على شئ اشتغال ما صدق عليه على ذلك الشئ كما شغل  
 تعريف الكلمة على المعنى وباعتبار الثاني يمنع استحالة اللازم لان احد الكلامين  
 وصف اعتبارى لاحقيق وهو المعنى اعنى المداولات الوضعية لا لفظ القرآن  
 والكلام الذي جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو الالفاظ انفسا بذاته  
 تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما  
 لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى حقيقة  
 بل مثله لقطع بالمغايرة بالشخص فبقع المص فيما هرب من لزوم المفاسد التي  
 ذكرها وان كان اسما لا نوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية  
 المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بملافة العموم والخصوص  
 فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام  
 للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف يلزم ان يوصف كلامه  
 تعالى بالحدث حقيقة وقال المولى الحنبلى ولا يخاص الابان بمحل مشترك

لا العلم مطر وضع  
 معنى معدو الردس ط  
 عطها دار ط  
 جران نمر مائة  
 لردس لفرار لفظ  
 ورتان لمع حر سن  
 لاه اسم لفظ ولعنى  
 عند مصف

الحكم المتصور  
ح مدد النص  
المصنف معتمدا  
١٠

بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى معنى فالوصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولاضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المصنف القائل بان الحادث فيها هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغيرة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان نعم او قال بما قاله المتصوفة وثبتت اصفاته تعالى مظاهرها ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالسموعية والسبلان وهو في عالم الغيب مبرا عنها لكنه قادح في ذلك المذهب لاشد القدح (قال المصنف وهو المكتوب في المصاحف الخ) فان قيل بل المكتوب فيها هو اصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجاءه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا يجوز في نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا يجوز فيها والافقيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (قوله والمكتوب غير الكتابة آه) يعني ان المكتوبة والمقروية والمحفوظة اوصاف عارضة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف آه فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة آه جوابا عنه (قوله وما يقال الخ) يعني ان المصنف موافق للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول وان قدح في صغرى القياس الثاني بان يقال لانسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المرتبة في الوجود كيف وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف المناهضة القصاد حين في كبراه فلا يمكن حمل مذهبه على مذهب المصنف الا ان يمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني (قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخره) اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود انما هو في تلفظ الحروف لعدم مساعمة الآلة التي هي اللسان لا في نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكك الفرق حينئذ بين قيام المعنى بذاته تعالى وقيام المعنى بانه يلزم ان لا يكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورية ان مدار البلاغة التي بها التحدى على

صح  
مدد قبا ملع

امر يقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه  
 ليس نفي الترتيب مطافاً بل الترتيب لزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف  
 عدم الآخر كحرف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعى لا يكون كانت  
 ولا الكلمات كلاماً ووجود الالفاظ المترتبة وضماً وان كان -- نجلاً فى حقنا  
 بطريق جرى العادة اعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى  
 بل وجودها بمجتمعة من اوازم ذته تعالى وليس امتناع الاجتماع من اوازم  
 ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتيب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى  
 غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وليس بشئ اذ ليس  
 مراد المجيب من الترتيب الوضعى ما يختص بالاجسام بل مراده ان يكون  
 البعض تقدم على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امر متعدد عن  
 ذات واحدة عند التكلمين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات امورا البعضها تقدم  
 بالرتبة على البعض الآخر فلا يرد على المصنف وغيره من ذهب الى هذا المذهب  
 ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى هو انه لا شك فى انه اذا قرأنا القرآن بوجودها  
 شخص القرآن وذلك بدهى وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو هيئة  
 الشخص القائمة بذته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمعينين متباينين هما  
 الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والتكلمين وان كان شخصا  
 آخر من نوع القرآن قائماً بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذلك  
 الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحمال فيه فلا يصح  
 الحكم بان الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى  
 بالحدوث حقيقة فيكون نوع ما بين دفتى المصاحف قد عصى فى ضمن فرد  
 القديم القائم بذاته تعالى وحادثاً فى ضمن افراد القائمة بالممكن ويمكن دفع  
 الثانى بان المفاسد المذكورة مندوفة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن  
 لا مدفع الاول بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل  
 العربية من ان الالفاظ لا تغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جاءوا الى  
 الكتب من قبل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا  
 قال الشارح المحقق فى شرح التلخيص ونبيه صاحب التوضيح ان اسمى الكتب  
 عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس ( قوله والاداة الدالة على الحدوث  
 آه ) جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القيس الاول الدال على قدم  
 كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما يه رضى من ادلة  
 المتزاة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الاداة يجب حياها

على حدوث تلك الصفات المتعاقبة بالكلام يعنى الكتابة والتلفظ والمفظ  
 وتلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لاعلى  
 حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليلنا ( قوله و تلقى هذا  
 الكلام بعض المتأخرين الى آخره ) لعل المراد هو الشريك المحقق حيث  
 قال في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة  
 الى قواعد اللغة ( قوله وهذه الاوصاف ) اى كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه  
 فى الازل وكونه ليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احده هذه الاشياء  
 بحسب التعلق فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظى اى على كون الكلام  
 اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى  
 قيل يجوز ان يكون اللفظى عنده مجعلا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى  
 الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة  
 فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله بالدرج الاشجار بالغصانها واوراقها  
 وثمارها بطنا بعد بطن فى النواة الواحدة انتهى و ليس بشئ لانه ان تغير  
 الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجالى فى الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء  
 والاقسام فى الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم تغير فلا يكون ذلك اللفظ  
 المحمل لكلامه ولا كلاما ولازم الاشكال فى الفرق بين قيام اللفظ دون معنى وكذا قيام  
 سائر الكلمات مع مقابلتها المهمة الغير الموضوع لمعنى والتنبيل بالنواة غير صحيح  
 لان المادة الاصلية للغصان والاوراق والثمار متميزة فى النواة عند المتكلمين  
 القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التى لا تنجزى ولذا كان جميع  
 اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام ( قوله موجودة بوجود  
 الى آخره ) يعنى لو كان الاصوات السائلة القائمة بالممكن من نوع اللفظ انقائم  
 بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولا يكون  
 سيالا فى البعض الآخر كالحركة السائلة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه على  
 ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والشخص  
 مع كونهما من نوع واحد لا يختلف فى مقتضاه وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا  
 متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما فصلان متباينان ويكون النبات  
 مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدى  
 وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة لا اختلاف فهو عيبهما فروع فيما هرب فلا بد من ان  
 يكون من نوع واحد فعين تدبوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات

مح بين قيام لفظ دون ملح

والحركة بديهي والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كواها في نفسه سببا  
لجواز ان يكون عروض السيلان اياها ادمم مساعدة الآلة في انلظاظ دفعة  
كأق ضيق المدقة الغير الساعد لا بصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة  
فانها في نفسه سببا لغير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت  
في هذا الباب تحكم ظاهر فان جواز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان  
فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت  
ايضا ( قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة الى آخره ) اي اختلافهما في الحقيقة  
النوعية سواء كانا مختلفين في الهمية الجنسية او لا لما عرفت فلا يكون اقامته بذاته  
تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية  
مما لا اصفاته المخاوفات وهو باطل اجماعا بين المتكلمين فالجائز في كلامه  
افوى لامطابق وانما عدل من النوع اليه للإبقاء الى ان يكون بعض صفاته تعالى  
مجانسا بصغات المخاوفات باطل عندهم فإظلم بكونه متلاها ومن غفل عن  
حقيقة المقام قال ان ار بد بالجمانة ما يعم مثل بجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا  
للم المخاوفات وقدرتهم فاللازمة متساوية بطلان التل بمنوع وان ار بد به غير  
ذلك فاللازمة بمنوعة ( قوله واما راءه ) فلان لزوم ما ذكره من المفاسد الى آخره )  
اي المفاسد في الواقع فلا يرد ان المنوع في لزوم عدم كون التحدى بكلام الله تعالى  
حقيقة فساد اللازم لازومه وانما اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلاثة المتقدمة  
ليكون الابرار بهذا الوجه متضمنين للجواب عن معارضة الوجوه الثلثة بلزوم  
المفاسد المذكورة لان لزومها كما يمارض دليل الاصحاب يمارض هذا الوجوه  
وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متفقة بذات المنكر اي كون مذهب الشيخ ذلك  
وهذا الوجه متماقي بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التمارض بين  
الدلة بمحمل اوله الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث  
المتعلق به بحثا خامسا ( قوله وانما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الى آخره )  
اي لا اذا اعتقد انه من مخترعاته تعالى فالحصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد  
انه من مخترعات الجن والملك ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات الخواص ( قوله  
اما اذا اعتقد انه ) اي ما بين الدفتين من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى  
حقيقة بمعنى الكلام المقام بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب  
اكثر الاشاعرة اقول انه لا ينكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى لكن بمحمل  
الكلام على المعاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان التكفير انما

هو اذا اعتقد ان ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ ولا المعاني  
اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو مذهب  
اكثر الاشاعرة وماعلم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله اعلم  
من ان يكون معاني او الالفاظ لخصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص في  
العام وحيث لا يرد ما يرد على قوله وماعلم من الدين الى آخره من انه لو كان كونه  
دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المصنف ومحمد  
شهرستاني وغيرهما في قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لادالة عليه وذلك  
ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لاختيه المسلم (قوله واما خامسا فلان الادلة الدالة  
الى آخره) يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة الدالة  
على الحدوث الى آخره يستخرج في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على  
الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الآيات منه منسوخا  
بنصوص اخرى واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ امارفغ وانتهاء ولا يتصور  
شيء منهما في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة  
الدالة على النسخ وهي النصوص التي ذكرها علماء الاصول والفقهاء، وتلخيص  
الابرار انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التاليف وان امكن ذلك في  
بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الآيات عن القلوب  
والنسيان بالكتابة او على انه منسوخ الحكم او القراءة كافي حق النسخ والشبهة اذا  
زينا فاقنا وهما بل اكثرهما محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه وانتهائه  
كل او بعضها مع بقاء قرآنه كالآيات التي نسخ حكمها كلا او بعضها وبقي قرآنها  
والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اول فلان كلام المصنف في الادلة الدالة  
على الحدوث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا في الواقع  
لان النسخ رفع حكم الكلام وانتهائه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما  
او حادثا فان قالوا لو كان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فيمكن رفع ذلك  
الحكم ولا ينتهائه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة  
الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمه وغيرهما من الامور الاعتبارية فلا يكون  
قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهائها  
كالاعدام الازلية لمحوادث واما ثانيا فلا نه انما يتوجه على المصنف اذا حل  
مراده على ان ما رفقه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته له في الحدوث  
تلفظه لذلك الملفوظ الشخص واما اذا حل على ما جوزه في الوجه الثاني والثالث

من كون ما نفروءه شخفا آخره وجودا بوجود آخر وان عدما اهل العربية  
 شخفا واحدا بناء على عدم الالات الى التدقيق الفلسفي فلا يرد ذلك اذ على  
 هذا يرجع التناظر في كلامه الى المفقوط الحادث والفرق بين مذهبه حينئذ  
 ومذهب الاصحاب ان الكلام الانطى كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبه  
 وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان  
 الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض لغزائه بالحدوث  
 فاما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان  
 قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم والرفع  
 المتأمد وللستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر عن  
 الكلام اللفظي الحادث بالتلفظ (قوله هي ان يبدأ الكلام لنفسه الى آخره) حاصل  
 ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفيا وهو ما يتناه في خيالنا من الالفاظ والذات الترتيب  
 مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لثان تكرار  
 الادراكات المتعاقبة بالكلمات وتأليفها حال لا صغر في الجملة ثم زداد شيئا فشيئا  
 ور بما يطاق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والسبب على المؤثر والسبب  
 كافي قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاف الحرس فان التكلم عند الاشاعر هو  
 الانصاف بالكلام وايسر المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم باله بل بل الانصاف  
 بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مفردة  
 الحرس والاقوة وقوله وهي مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام  
 النفسى فينا صفة الى آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له  
 ليكون اشارة الى انهيار ما يطلق عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام  
 واطلاق اسم السبب على السبب شائع كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة  
 التكوين عند مشيئته تعالى في ثبات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل  
 عظيم في المقصود (قوله وهي غير العلم) اي تلك الصفة التي هي مبدأ لترتيب  
 غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتلقى  
 علمه كلاما لنا ولللازم باطل اما بطلان الذي فظاهر واما لللازمة فلان كل  
 ما يتعلق به مبدأ ترتيبا فهو كلام لنا فطما اذ لا يمكن ترتيب المرنب وانما عدل في  
 اثبات المقبرة عما ذكره اسلامه التفرقة زاتي في شرح المقابلة من الاستدلال بالخبر  
 الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة لان الترتيب يتعلق بالقرائن المعروفة تصورا  
 لا بالجموع المجعول تصديقا فهو انما يدل على مقابرتها العلم التصديقي لا المتعلق

العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديق من جملة الالفاظ المترتبة في  
 الخيال وان كانت محذوفة لفظه فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة  
 اولاً ووقوعها لاعلى العلم بها ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المترتبة محل  
 نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم  
 (قوله فنقول كلام الله تعالى) اى الكلام النفسى (هو الكلمات التى رتبها الله  
 تعالى فى علمه الازلى) بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وهذه الصفة (اى مبدأ  
 التأليف) قديمة) يعنى مراد الشيخ من صفة الكلام التى عدوها من جملة  
 الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق  
 بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامى الآثار على مبادئها ولو مجازا واما  
 ما قيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم ففيه ان  
 التكلم عند الاشاعرة هو الانصاف بالكلام فهو عندهم اما الانصاف بالكلام  
 النفسى او الانصاف بهذه الصفة لانفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات  
 المترتبة ايضا قديمة اى ازلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع  
 من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ  
 ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى  
 ازلية كما اشرنا فلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ  
 لترتيب الالفاظ الحادثة كما يزعم المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب  
 بالانجذاب لا بالاحتيار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة  
 حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة  
 بالازلية مرتبة بترتيب القرأن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ  
 بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله  
 تعالى وان كان معا وماله تعالى فى الازل بكلماته وتريده ولدفعه اشار بقوله وليس  
 كلام الله تعالى الامارته آه فاندفع مخترعات الالهام غير انه يرده عليه ما قيل هذا قول  
 بتمايز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى  
 حمل علمه تعالى اجاليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت  
 صوراً مرتبة معاومة الذوات والترتيب ولو اجاها لافهنا الترتيب اجالى وقد يجاب  
 عنه بان هذا يخرج للسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى الرسالة الجديدة وما  
 ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان  
 اندفاع المفسدات التى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف



على القول بالوجود الذهني ليكون مانفروء عين الكلمات المرتبة في علمه تعالى  
ماهية وان اختلاف وجودا بان يكون مافي العلم موجودا عليه ومانفروء موجودا  
خارجيا اذ على تقدير ان يكون اصور العلية امثال مانفروء واشباهه لانهما  
لا يندفع شيء من تلك المنة سدوا الاشرى لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه يخرج  
على بخار نفسه وان ذهب الى ان مرآة الاشرى من صفة الكلام هو تلك  
الصفة الازلية واما ما قيل في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى  
يجوز ان تكون باعتبار ظاهرها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود المعنى  
بحيث او وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب  
سائر المبكّنات قطعي الفساد اذ لترتيب على هذا يكون بعد خلية القدرة  
كما قال المعتزلة لا بعد خلية صفة الكلام بمعنى المبدأ ( قوله وهذا الوجه سالم  
عما يلزم آه ) ولم رد عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم  
لان الكلمات المرتبة صور علية وايضا الصور العلية ليست من الاعيان فكيف  
يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ما جملوه من الصفات الحقيقية هو صفة  
الكلام بمعنى المبدأ لانفس الكلام لنفسه ونوصيفهم الكلام لنفسه باقديم انما هو  
بمعنى الازلي كما تقدم فيندفع الثاني كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام لنفسه  
معاني القرآن في هو جوابهم فهو جوابه وايس هناك دليل قاطع على ان الكلام  
النفسى ايس صور علية على ان تلك الصور ليست علوما بل هي اوامات لان الصور  
العلية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها في مدارك  
مشخصة لا باعتبار قطع النظر عن تلك الشخصات فانها بهذا الاعتبار  
اوامات وقد قطع النظر عنها عن تلك الشخصات لقطع بان مانفروءها موجودات  
خارجية غير متصفة بشخصات علية للواجب تعالى والمذا كانت مشتركة بين  
ما قام بذاته تعالى وبين مانفروءه فيندفع الاول ايضا ( قوله ما يلزم على  
مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره ) اى كون كلامه المتداول عليه  
بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلمه بقوله تعالى ( وكلام الله موسى تكليم )  
لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف والافتة يشهد ان ابن المتكلم من انصف بالكلام  
لا من اوجد في الغير فلا رد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث  
قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالنائب ان يقول من عدم قيام كلامه  
تعالى بذاته ( قوله وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من الانفاط الخ )  
بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخواته السابعة والا حقة لا ين ظهر كلامهم

لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله تعالى فاستبعد عنه كالمصنف فكلمة من بيان  
 اهذه الفساد وذلك الكلام هو قوله ان الكلام النفسى مدلول اللفظ واما العبارات  
 فانها تسمى كلاما مجازا لدلالة على ما هو الكلام الحقيقى فانه بظاهره  
 يقتضى ذلك وفي ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على  
 ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات  
 المرتبة في علم التكليم وهى الكلام النفسى والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسى  
 واما اللفظى فاما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل \* ان الكلام  
 لفي التوارد وانما \* جمل اللسان على الكلام دليلا \* لكنه خلاف الظاهر  
 من كلامهم (قوله لى سفطة ظاهرة) قد عرفت تأديته اليها (قوله فان المتخدى  
 به الخ) لما عرفت ان الوجود العلمى متحد مع الوجود الخارجى بالذات وان اخلافا  
 بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل في الازعان عين الاشياء  
 لامثالها واشباحها (قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى آخره) قد عرفت  
 اختلاف هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نفسه  
 عنهم في الوجه الرابع فالصواب هنا ان يقول وذلك الانكار غير لابق اذا الظاهر  
 ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لاعامانيها وما يقال  
 ان نجر يز ابنى حنيقة الصلوة بترجة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن  
 عبارة عن المعاني لقوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن فسد فوع  
 بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطائفة  
 التي قدرها العزيز العلام (قال المصنف واما وه تعالى توقية الى آخره)  
 اتوقف جمل شخص واقفا في مكان غير مجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع  
 جعلنا واقفين على اطلاق ما ورد فيه اطلاقه غير مجاوزين عنه الى اطلاق  
 ما لم يرد اطلاقه فيه فلنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع  
 توقف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد  
 بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب  
 الاختصار على ما ورد في الشرع وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون  
 من مسائل الفقه فهى مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز  
 ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم يجوز الاطلاق وعدم جوازه  
 يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لا بد في بيانها من دليل  
 شرعى الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كل التظيم له تعالى

كثيرة والتوفيق ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكفة ،  
 في عدم ايها الباطل يبلغ ادراكنا وبمده نجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه  
 المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان تكون  
 يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها واصل المصنف لاجل ذلك  
 ولجل انها متفقة بالاسماء لا بالذات المسمى ولا بصفتها جاءها خاتمة لباحث  
 الذات والصفات ( قوله اذا لم يكن اطلاقه موها الى آخره ) لا يخفى انه مراد  
 المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه ( قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره )  
 اي سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة  
 انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد  
 انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع في العرض ذلك ان نعمه عن ذلك ( قوله  
 لان الطاب مراد به الى آخره ) كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع  
 العلم والعمل ثم المراد انه كثير ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قوله الارادة المذكورة  
 كاف في الابهام المذكور فلا ينفى في جمل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم  
 ( قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقف ) لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لابد  
 من مقتضى لا ندفاع التوقف ( قوله فيجوز عند ثبوت الدواول الى آخره ) اهله  
 يقول فلو كان فيه ما لا يليق لكبرياءه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لابد من حل العلم  
 في كلامه على العلم انقطع الذي هو البين كما هو الظاهر منه ( قوله فانه تصرف  
 في المسمى الى آخره ) لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللفظ هو الله  
 تعالى عند الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام ( قوله واما اطلاق  
 واجب الوجود الى آخره ) اي لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف  
 وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفي سكوتة عن الجواب  
 عن امثله على مذهب الاشعري انما الى ترجيح مذهب الامام والجواب عنه  
 على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثلهما فانهم  
 وتأمل فيه ( قال المصنف والمحدث ) المواد مصدر ميمي واسم مكان وحقيقته  
 الود اوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الغناء  
 او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح  
 الى الابدان بعد المفارقة واما المصادر الروحاني المحض على ما مر ان السفة  
 فمناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال  
 الآلات والتبرؤا اثابت به من الضاات الهيولى لانية على ما في شرح المقاصد ( قوله

اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الى آخره ) ثم يف المسند لخصره في المسند اليه  
 اضافيا اي ما يجب اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام  
 فيكون التبادر من اطلاق اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني  
 ولاهم منهما ( قوله باجتماع اهل الملل الثلاثة ) المسلمون واليهود والنصارى  
 وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على  
 ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا الاستدلال عليه باجماعهم  
 فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم  
 عقلا مع غلبة اكثرهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا  
 كان انكاره كفرا ( قوله وانه معظم قدوم وبلى الى آخره ) يقال رم العظيم يرم  
 بالكسر من باب ضرب بضم ب اي بلى بلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق  
 ولعله فرق اجزاء بين اصبغيه وجمله غبارا وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن  
 احياءه بعد هذا الانكار للتوابع اوله لتجب ( قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم  
 على ما يقول به الفلاسفة اي القدم على الوجه الذي يقول به الفلاسفة من  
 قدم نوع الانسان في هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث  
 نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه في صدر الكتاب ان قول  
 الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلا مدخل لتناهي النفوس  
 وعدم تناهيها في هذا الباب بل مداره على عدم تناهي الابدان لان اقلاطون  
 واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تناهي  
 الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم  
 العالم مع عدم تناهي المكنة المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على انتقاد  
 قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر  
 الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة  
 الاسلام الابائات معدة غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون  
 متناهية ( قوله فيستدعي حشرها جميعا الخ ) ليس المراد حشرها دفعة بل  
 المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها  
 فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير  
 المتناهية في الوجود في زمان واحد قد ابطاها البراهين ( قوله باعادة البدن  
 المدموم الخ ) الاولى باعادة الشخص المدموم بعينه ايشمل اعادة بدنه وروحه  
 المدمومين لان الارواح داخله تحت عموم ( قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

وهو دليل من ذهب لى ان المشرع بالعادة لا يالجم (قوله اعلم ان الموجود واحد)  
 اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان  
 الزمان ليس من الشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا قالوا  
 بان قال ان كان الامر كازعت فلا يلزم منى الجواب لافى غير من كان بياحلك وانت  
 ايضا غير من كان بياحلى وهذا لكلام من الشيخ تمهيدا لاستدلال بقوله واما اذا  
 عدم آه اذا الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشيء ولم يفتد  
 هو بيه في زمانين يلزم الحكم الباطل في الحكم بان الموجود في الزمان الثانى هو بعينه  
 الموجود في الزمان الاول لبقاء الموضوع والشخصات اعنى الهوية المشتركة بين  
 الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذ عدم)  
 ولم يستمر الوجود في زمان الثانى ثم اعيد في الزمان الثالث لزم الحكم للباطل  
 في الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله  
 اذا فقد هوية الوجود الاول لم يبق منه شى من الموضوع والعوارض الشخصية  
 حتى يكون الموجود الثانى مشتقاعليه ويكون مرجعا للحكم المذكور ويندفع الحكم  
 وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اى زيد اقبل  
 موته مثلا وليكن (الماد الذى حدث ب) وهو فى المثال زيد المحدث بعد موته  
 فى وقت (آخر وليكن المحدث الجديد ج) وهو فى المثال عمرو واخاذه بعد موت  
 زيد الشبيه بزيد المحدث بعد موته فى جميع الشخصات والعوارض ولذا قال  
 ( وليكن ب كج فى المحدث والموضوع والزمان وغير ذلك ) من الامور المبررة بما  
 عداها الغير المبررة عن كونهم الوجود الاول وبهذا يتدفع ما قبل ان اصل  
 الاستدلال مبنى على ان الزمان ليس من الشخصات فاخذ الزمان هنا بمخالفته  
 وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله فى المحدث بعد فناء الوجود الاول اذ لو كان  
 المحدث الجديد حادثا قبل فناء واستمر وجوده لى ان يحدث الماد ثانيا لم يكن  
 هناك تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه  
 تمهيد الشيخ والامتنان بينهما من جهة الشخصات الاخر لا يلزمان لاشتراكهما  
 فى زمان قبل فناء الوجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم الحكم اذا كان  
 المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه مع حدوث  
 ما فرض ممانا او قبله او بعده ( لانحادهما الا بالعدد ) علة لكونها متممين  
 من كل وجه والاولى ان يقول بمبحث لا يتيسر ان الا بالعدد واذا كانا متممين  
 كذلك ( فلا يمتزج عن ج فى ان يكون مسوبا بيه ) اى الى بان يقال هذا

دون الآخر (فان نسبة (ا) كائنة (الى امرين متساويين من كل وجهه) الا في النسبة  
التي تنظر فيها جوابا عن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها او لا) وتلك النسبة ما في قوله  
منسوبوا وهذا الاستثناء من قبل ما ذكره في تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر  
\* ولا عيب فيه غير ان سيوفهم \* بهن فاول من قراع الكتائب \* بمعنى انه  
لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فاول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم  
لكنها ليست بعيب ايضا بل مما يدل على كمال شجاعتهم وعليه حل قوله تعالى  
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الآية مبالغة في نفى الموت عنهم فالراد  
او لم يكونا متساويين بل مختلفين في الجملة كانا مختلفين في هذه النسبة لكنهما  
غير مختلفين في هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا في اشتغال احدهما على شيء  
من موضوع الوجود السابق وعوارضه المشخصة دون الآخر (فليس ان يجعل)  
تلك النسبة (لاحدهما اولى) في نفس الامر (من ان يجعل للآخر) واذا اتى  
الاولوية في نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر  
تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادئ العالية وكما كان ذلك الحكم تحكما  
باطلا لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها  
في الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل محققا في المبادئ العالية لان تحققها  
في الواقع يستلزم حكم المبادئ بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشتغال المذكور  
يستلزم انتفاء الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم  
يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا في الواقع (فان قيل انما هو  
اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج) معارضة لقوله فليس ان يجعل الى آخره  
معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اي هذا الحكم المحصري (نفس  
هذه النسبة) التي نفينا تحققها في نفس الامر واخذة في بيانها (اخذ المطلوب  
في بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلخص (بل يقول الخصم  
انما كان آه) ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذي  
ادعى كونه تبسيها اذ لخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه  
فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعني ليس لمنع عدم الاولوية  
مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة في العدم  
ثبوتها منفصلا عن الوجود الخارجي كما ذهب المعتزلة وذلك المذهب باطل  
فلا شك في عدم الاولوية وبهذا البحر بر سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا  
الدليل لوجاز اعادة المعدوم بعينه لجواز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل

لان التماثلين اما ان يكون احدهم ممتادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم  
 من غير مرجع وافي حكمه البادي العلية واما ان يكونا معدين وذلك باطل مستلزم  
 لاتحاد الاثنين واما ان لا يكون شيئا منهما ممتادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف  
 المفروض اذ قد فرض كون احدهما ممتادا ومن قل هناك ان الثالث هو  
 المطاوب فقد غفل واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لا يتوقف على كون التماثلين  
 المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون احدهما موجودا والآخر  
 ممدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء  
 الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فانه مرض  
 بالمحدث الجديد من مقتضيات التحكم للمجرد التوضيح كما وهم وبذلك يتدفع  
 ان يقال ان اللازمة القائمة بانه لو جاز عاقبة تجاز عاقبة مع مثله متنوعة  
 في عوارض المعاد بجمع الاجزاء المتفرقة لان المرضين التماثلين ان قاما بالمعاد  
 لزم اجتماع التماثلين في محل واحد وان قام احدهما به والآخر بخص آخر فلا تحكم  
 لان المرض المعاد هو القائم به فلا يدل على امتناع إعادة العوارض بخلاف  
 لدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في اللازمة المذكورة بمعنى مع امكان  
 مثله فاعلم هذا المقام (قوله واذا كان لمحمولان الاثنان الى آخره) دليل آخر  
 على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد  
 وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل  
 هذا الدليل او جاز إعادة الممدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ  
 وهذا ممدوم معدن بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبدأ والمعاد كما في قولنا  
 زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيمن نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المقابلة  
 بين موضوعيهما ولو مقابلة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمقابلة  
 التي اوجبها المحمولان الاثنان انما تجتمع الاتحاد الذي فيما استمر وجود  
 الموضوع وهو يثبت او يثبت في العدم منفكا عن الوجود الخارجى ايثبت  
 المحمولان اذ ذات واحدة وينتهي هناك اتحاد بالذات والهوية ومقابلة باعتبار  
 المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن  
 لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثبت له محمول آخر كما فيما  
 نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا بالاعتبار وهو ظهر  
 ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان  
 الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هو يات الممدومات  
 الممكنة متميزة ثابتة حال العدم وتفاوت ذاتا واحدة في نفسه الى ان

ان لمحة المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجى او باستمرار الثبوت حال عدم فاذا لم يكن له شئ منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الانثنية الصرفة اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فتد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذات المدومات حال عدم لا يقال انما يبقى الانثنية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدنا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليان واعلم ان مبنى كلا الدليان على فقدان الذات و بطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك فقدان ولذا ارجع الشارح المحقق فى حاشية البحر بد مجموع الدليان الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجه الاول المعارضة بان يقال لو امتنع لعمامة المعدم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها التاني النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدم اصلا ولا يلزم باطل الثالث المنع بان يقال لانتم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بحجة العود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى نحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (قوله و ر بما يحتاج الى اوهام الخ) ايراد على الدليلين باننا لانسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له هوية ثابتة فى الخارج حال عدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له فى نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجى وغير الثبوت الخارجى وهو ممنوع كيف لا وله وجود فى نفس الامر فى ضمن وجوده الذهنى المستمر الى ثبوت المحمول الثانى فتستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته فى نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كان ثابتا فى الخارج متفكا عن الوجود الخارجى فى حال عدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية فى نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدتين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (قوله و وجه دفعه ان الوجود فى الذهن بالحقيقة الى آخره) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين الاول بابطال السند الذى هو



جواز انحصار وحدة الشخصية بحسب الوجود الذهني انما يثبت بالمنوع  
 اعني لزوم التحكم والالتصاف الصرفة مع انحصار وحدة الشخصية بحسب  
 الوجود الذهني وفي الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه الاول  
 بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير شاملة في الذهن اذلا وحدة  
 بدون الوجود ولا وجود بدون الشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا  
 والهوية الذهنية انما تكون موجودة في الذهن بشخصاتها ذهنية  
 وهي تلك الشخصات ليست هوية خارجية وادلزم تصاف الهوية الخارجية  
 بالموارض المختصة بالوجود الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها  
 عنها وقولهم بانحدادها عنها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا بمعنى  
 انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها اولا اذ ليست عينها  
 مطلقا بالفعل وبوجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن شخصاتها اجماعها  
 خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من  
 عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا تجریده  
 عن شخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هو بيهذه الشخصية  
 تجریدها عن شخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية  
 في الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالشخصات  
 الذهنية تجریدها عنها كانت سالفة للانحداد مع كثرة بن في الخارج فيكون كلية  
 او لا تكون سالفة لذلك فتكون جزئية فلا شك في انحصار الوحدة الشخصية  
 في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بابطال السند ايضا بان الصورة  
 الماصلة من كل شيء ولو من الجزئي انه او مجموع خصوصياته كلي يصح صدقه  
 على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون  
 الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية وبوجه عليه  
 انه لو صح ذلك لم يصح تقييدهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك  
 ظاهر البطلان الثالث بآثار المنوع بان وحدة الشخصية المحفوظة في ضمن  
 الوجود الذهني غير كافية في الدفاع المحذور بن لان قولنا هذا مبدأ وهذا  
 وكذا قولنا هذا الوجود هو الموجود السابق وعكسه لكون الحكم في جميع  
 ذلك بانحداد الموجودين الخارجيين المكتشفين بالموارض الخارجية فهي وجدت  
 شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في الخارج لذاتها  
 يكفي في صدقها وجود الموضوع في ذهن فقط وان كان البدائية والمعادنة

والمجودية في السابق او اللاحق من المقولات الثانية العارضة لمرضاها  
 في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجية من القضايا المتعارفة التي حكم فيها  
 بفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة العدوم بعينه  
 تقتضي الحكم بانحد الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت تلك القضايا  
 موجبات خارجيات فلا بد من ان تحفظ وحدتها في الخارج ولا يكفي ان تحفظ وحدتها  
 في الذهن والذلم يلتفت اليه الشيخ ويتجه عليه ان صدق الحكم الذهني كاف  
 في اندفاع المذخور الاول اعني الحكم لكن لا يكفي في اندفاع المذخور الثاني  
 اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجي  
 وتلك الصورة مرة للملاحظة فلا يكون الموضوعان الحقيقيان محدبين بالذات الا  
 اذا انصفنا وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي ان تحفظ وحدة  
 المرآة واعل الشيخ لهذه الدققة تعرض بالدليل الثاني اذا تقرر هذا فنقول قد  
 حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا ورد عليه  
 بعض المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه الولي ميرزا جان في الحاشية القديمة  
 على شرح حكمة الدين بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بموارض  
 ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجي لا ينبغي كون الشخص  
 الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك الموارض ثم اختاروا  
 الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلا  
 في الخارج هو ما كان (ا) في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج  
 فلا ينبغي كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان (ب)  
 كان (ا) في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى  
 واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول  
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب ان تحفظ الوحدة بين الوجود في الخارج وبين  
 الوجود في الذهن وذلك لان الوجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتفة  
 بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتفة بالمشخصات الخارجية  
 ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع  
 وجودها فيه من حيث انها مكتفة بالمشخصات الخارجية التي بها صارت  
 موجودة ومشخصة في الخارج فالتحد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي  
 لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يرصده ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة  
 الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني

فلا يكون الموجود في الذهن عين لموجود في الخارج من حيث هما موجودان  
 فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما الشخصية فلا يكون هو عينه  
 مطابقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان اراد بتجريد الهوية الخارجية  
 عن عوارض الخارجية تجريدتها عن ذوات تلك العوارض الشخصية كجبريد  
 هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتيهما الماصتين مع صورة  
 النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور  
 عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك  
 الصورة بعد تجريدها عن الشخصات الذهنية جزئية حقيقية فبماتت الى الذهن  
 من طرق الحواس بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل بواحدة منهما  
 وهو هذه النار المحسوسة ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انها  
 وحدة الصورة الخيالية بعد غيبة المحسوس عن الحس كما ذار ابناء شخصيات  
 عن بصيرتكم رأيتكم فحكمنا بان هذا الشخص هو ما رأيتكم سابقا فان هذا  
 الحكم المطابق للواقع مبنى على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولا ينكره  
 الامكان وهو المراد بقوله بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ في الذهن  
 انما ينفع العلم الى آخره وان اراد تجريدتها عن صور العوارض الخارجية ايضا  
 لبقى في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فلم يعترض  
 ان يعود بالصورة الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاءا لجلاب الشارح الى الجواب  
 بالوجه الثاني وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى  
 على زعم ان تجريدتها الشخصات الذهنية مناف لخبيثة كونها موجودة في الذهن  
 في نفس الامر وذلك زعم فاسد وعبرة الاعتراض صريحة في ذكرنا وان غفل  
 المجيب عن ذلك ومن حل مراد هذا المجيب على الشق الثاني وغفل عن  
 انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على  
 ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد مطابقا لمشاعر  
 فيشعل الخيال والامم يدفع اعتراض بعض المتأخرين اذله ان يعود الى الاعتراض  
 بالصورة الخيالية انتهى مالا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع كونه حلالا لكلام المجيب  
 على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من انحفاظ وحدة  
 الصورة الخلية فلا يطل اسند المذكور قطعا لا بقل نسبة الصورة الخيالية  
 المحفوظة الواحدة للمدوم الى الامام والمستأنف سواء فيكون وحدته المحفوظة  
 نوعية لا شخصية لاننا نقول فلي هذا يلزم ان لا تكون الصورة الخيالية جزئية

حاشية للمصور

مُدْعَى الْحُكْمَاءِ لَأَمْرِ  
 مِنَ الْمَعْدُومِ بِمُكِنِّ  
 الْإِعَادَةِ سِوَاهُ كَانَ ذَلِكَ  
 الْمَعْدُومِ فِي الْأَصْلِ مِنْ  
 الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَةِ  
 أَوْ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ  
 الذَّهْنِيَةِ فَتُخَصِّصُ  
 الْهَوِيَّةُ بِالْخَارِجِيَةِ تَحْمِلُ  
 نَظَرُ ظَاهِرِ الْإِنِّ تَحْمِلُ  
 الْهَوِيَّةُ بِالْخَارِجِيَةِ عَلَى  
 الْمَوْجُودَةِ بِالْوُجُودِ  
 الْأَصْلِيِّ سِوَاهُ كَانَ  
 وَجُودًا خَارِجِيًّا  
 أَوْ ذَهْنِيًّا فَإِنَّ الْوُجُودَ  
 الَّذِي هُوَ أَيْضًا أَصْلِي  
 أَوْ جُودٌ زَوْجِيَّةٌ  
 الْأَرْبَعَةُ الْمَوْجُودَةُ  
 فِي الذَّهْنِ مَعَ الْعَقْلَةِ  
 مِنْ زَوْجِيَّتِهَا وَظَلَى  
 هُوَ وَجُودٌ زَوْجِيَّةٌ مَعَ  
 الْإِلْتِقَاتِ الْبَيِّنِ أَوْ يَعْصِرُ  
 عَنْ الْأَوَّلِ بِوُجُودِهَا  
 بِذَاتِهَا فِي الذَّهْنِ  
 وَعَنِ الثَّانِي بِوُجُودِهَا  
 فِيهِ بِصُورَتِهَا وَطَلَقَ  
 الْوُجُودَ الْأَصْلِيَّ هُوَ  
 الْوُجُودُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ  
 أَوْ أَمَا الْوُجُودُ الظَّلِيَّ فَلَا  
 يُسْتَدْعَى وَجُودَ مَا هُوَ  
 ظَلِيلُهُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ؟

بَلْ كَلِمَةٌ وَهِيَ خِلَافُ مَا صَرَّحُوا بِكَامُ إِشَارَةِ إِلَيْهِ ذَلِكَ الْمَوْلَى فِي الْحَاشِيَةِ الْجَدِيدَةِ حَيْثُ  
 أورد بعض المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بأنه لم يلجأ بوزان يكون  
 بقاء حقيقته المجردة كافيًا في امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نسلم وجوب  
 بقاءه مع عوارضه الخارجية لا بد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب  
 بالوجه الثاني وأجاب ذلك المولى عن اعتراضه بأن نسبة الصورة العقلية الكلية  
 لما كانت إلى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع  
 أن صحة إعانة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية ثم أورد على  
 جوابه المختار بأن الحكم بمحصول جميع الأشياء في الذهن إنما هو على الوجه الكلي  
 مبنى على العقلة عن الصور الخيالية والوهمية فإنها جزئيات على ما صرح جوابه  
 انتهى ويمكن دفع إيراد بأنه حل إمكان الإعانة على الامكان بحسب نفس  
 الأمر لا على الامكان الذاتي وإنما يمكن الإعانة في نفس الأمر إذا انحفظ وحدته  
 الشخصية في نفس الأمر وعند المعيد الموجد الذي هو الباعدي العالية التي  
 عاومهم فمحصرة في الوجود الكلي عندهم وإن كان محصورًا في فرد ونحن نقول  
 يمكن حل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عند بعض المتأخرين  
 وعند ذلك المولى بأن مراده أنه لما كان المراد إعانة الموجود الخارجي فأنما يكفي  
 انحفاظ وحدته في نفس الأمر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية الذهنية  
 بمشخصاتها الذهنية عين انهوية الخارجية مطلقًا وليس كذلك بل بشرط  
 تجريدها عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وإنما تصير بالفعل  
 باعتبار الشخصات الخارجية معها وهذا هو الاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم  
 (قوله وايضا كان المعدوم الى آخره) هذا جواب آخر اما بإبطال السند بان  
 لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى الصورتين  
 بأولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها  
 المحفوظة شخصية بل نوعية واما بالثبات المتنوع بأنه لما انتفت الاولوية لم تكن  
 الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الاول اعني التحكم فلا يكون  
 وجوده في نفس الأمر في ضمن الوجود الذهني كافيًا في صحة الإعانة فهذا الجواب  
 بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف  
 ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق  
 مرتسمة في القوى المنطبعة للأفلاك عندهم بناء على أن جميع صور الحوادث  
 الخيالية منطبعة فيها عندهم فله صورة خيالية جزئية محفوظة الوحدة  
 (الشخصية)

الشخصية بعد فناءه بخلاف المتألف اذ ليس له تلك الصورة قبل وجوده  
 فصورته في جميع الازمان العلية والسافله كلية فاذا اوجدت تلك الصورة الجزئية  
 كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت متأنفة الا ان يكون هذا  
 الجواب مبنيا على حل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق  
 الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمدوم ايضا صورة  
 جزئية حاصلة تهاق به اصفة البصر من الموجود هو الله تعالى وليس تلك الصورة  
 للمتأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا لانها لم يترتب على  
 تهاق صفة البصر ولا تلك ان المرتبة على تهاق صفة البصر اكل من غير المرتبة  
 عليه فبين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود اذ اخرج بالصورة  
 الجزئية الخيالية لتافهما ظاهرا بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تهاق  
 صفة البصر بالطريق الاولى فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة  
 وان حل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة  
 الخيالية وما هو بمنزلة الى كل من المعاد والمتأنف سواء ايضا فقد عرفت فساد  
 (قوله ومنها انه لو اعيد المدوم) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود  
 السابق اعني بان يكون ذاته وجمع عوارضه الشخصية عين الذات والعوارض  
 الشخصية السابقة كما هو معنى اعادة المدوم بعينه اذ او كانت الذات او شيء من  
 تلك العوارض غير ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هي اعادة ما يجانسه او يماثله  
 (لزم تخال المدم بين شيء واحد) هو الوجود الواحد بالشخصية وذلك ضروري  
 البطلان لان التخلل انما يتصور بين شيئين ولا يملك التخلل شيء بين شيء واحد  
 فان كانوا وجودين متقاربين فحينئذ يكون الوجود الثاني مثل الاول لاعينه ضرورة  
 ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان انحدا  
 يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشيء الواحد هو الوجود الواحد لا بالياء الاستدلال  
 بقوله فان كان الوجود سابقا لالح فان انحدا الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم انحدا  
 الوجود ويمكن حل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى  
 ان ليس في الخارج هو شيان تقوم احدهما بالآخرى كقيام السواد بالاسود باعتبار  
 ان الوجود لا يجوز تبديله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية ولذا في هو الظاهر  
 مما ذكره في حواشي التجر يد ويؤيده الابرار الآتي (قوله واورد عليه ان اللازم  
 الى آخره) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان المدوم بين زمان الوجود  
 الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالة اول المسئلة لان من يجوز

احمر

 ح  
 ر  
 ق

٣ كزوجية الخمسة  
 المفروضة وان  
 استدعى وجود النفس  
 الضل في نفس الامر  
 ولذا صدق قولنا  
 زوجية الخمسة معلومة  
 متصورة في نفس  
 الامر اذ المعلومة  
 في نفس الامر عارضة  
 لصورة الخمسة زوجية  
 حقيقية ونفسها  
 مجازا فافهم هذا  
 البحث الجليل شديد

الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتحلل زمان الوجود بين زمانى العدمين  
 السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لا نأقول  
 ما ذكره من تعدد الوجود تعددا اعتباريا باعتبار الزمانين المتغيرين كتعدد وجود  
 زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل اليراد ان اريد انه لو اعيد  
 المعدوم لزم تحلل العدم بين شئ واحد لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار فذلك  
 ممنوع كيف ووجوده قبل العدم متغير لو وجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه  
 لو اعيد لزم تحلله بين شئ واحد بالذات ولو كان هناك تعددا باعتبار الوقتين فاللزم  
 مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتحلل الشئ لا يجب ان يكون بين شيئين متغيرين  
 بالذات بل قد يكون بين شيئين متغيرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون  
 الزمان من الشخصات لكونه غير الاحد الوجودين عن الآخر قلت لا شك فى كونه  
 غيرا فى الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قديكون من لوازم الهوية وقديكون  
 من عوارضها والزمان من قبيل الثانى ومانفاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين  
 بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا  
 او لا والظاهر ان هذا اليراد مبنى على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على  
 اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمى الناشئ عن توهم  
 تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا فى نفس الامر ( قوله ولا يخفى  
 عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا ) اى بالذات او بالزمان فلا يرد عليه  
 سائر معانى التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن اليراد المذكور بخبر الدليل  
 بطى مقدمة اخرى بان يقال لو اعيد المعدوم فلان اعيد معه الوقت ايضا لزم  
 ان لا يوجد ذلك الشئ بعد العدم او قبله فى نفس الامر بل فى مجرد التوهم وهو  
 ظاهر البطلان ولذلك لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تحلل  
 بينهما زمان العدم لزم تحلل العدم بين الوجودين فان تغير الوجود ان بالذات كان  
 الموجود الثانى مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اعيد بالذات وتغير باعتبار  
 الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود فى كل من الزمانين فى نفس  
 الامر وقد تحلل بينهما زمان عدده فى نفس الامر وكان تقدمه على نفسه بالوجود  
 ذاتا محال بديهية فكذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحريسة متخبرات  
 الاوهام ( قوله واعتبر ذلك بالدور الى آخره ) لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتى  
 او الزمانى ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهى  
 ر بما استدلل او يبينه على بطلان الدور على اختلاف بينهما فان بطلانه نظرى

يعنى ليس هو نفس الزمان

او بديهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا وانه قصد بهذا الاعتبار  
التنبه على ان معنى التقدم الذاتي والزاتي هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا  
لما لم يمتد في الدور تقدم الشيء على غيره بالوجود ذواتا وانما احتاج الى هذا التنبه ليتبين  
بضلال الالزام هنا اذا استحال في تقدم الشيء بعده على نفسه بوجوده اذ ماله  
تقدم عدمه على وجوده ولا استحال في نفسه اقول او جاز اعاده لعدمه بمعنى ما حصل  
القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما تقدمه حادثا هو دازلي بعدم تارة  
وبعاد اخرى والالزام باطل باتفاق العقلاء ( قوله واذا استحال اعاده لعدمه  
الى اخره ) اي بهذين الدليين التبيينين تعين الثاني اذ لا ثالث لهما فثبت  
ان الحشر الجسماني لجميع الاجزاء المنفردة واورد على هذا المدعى معارضة  
بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره  
ونوجيه ظاهر اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك  
ان تحملها على ظاهرها ونجعل الابرار معارضة لازامية لاستحالة  
اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند  
التكلمين وان تصر فيها عن ظاهرها ونجعل انكار المطابق الحشر الجسماني  
معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق ( قوله وان لم يكن له جزء  
صوري ) آه الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتو الهيولى من ان في الاجسام جزءا  
جوهرها هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا اعدم الجسم معدوم  
فكانت الصورة فلما عيب المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهرى  
لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند التكلمين فلذلك قال  
وان لم يكن له الى آخره يعنى يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون له جزء صوري  
جوهرى بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهرى لان النافين للهيولى  
قائلون بكونها مراض المختصة بالانواع جزأ من افراد ذلك النوع كالصورة  
النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافترافها من الاعراض  
الموجودة عند التكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للتقدير من جهة  
احاطة حد واحد ولامقدار عندهم لانهم لا يذكرون الشكل فالتقدير في تعريفه  
اعلم من الحقيقي والصوري قال في شرح المقاصد واخرج المذكور بوجوه القول  
ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بين استحالته وجه التوقف  
اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحدا  
بعد التفريق والموت فلا قطع فيه التاليف والزاج والحبوة وكثير من الاعراض

والهيئات (قوله قدم راسخ) ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهباً واحداً  
والأفلا قدم لمذهب المشائية فيه إذ غاية عدم تناهي النفوس الساطعة مع  
تناهي العناصر أن يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان آخر ولا يلزم منه تعلق  
نفسين ببدن واحد لاختلاف البدن بالعوارض ولو سلم فليس التناسخ تعلق  
نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب (قوله لانا نقول آه)  
حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على  
التعريب بأن المراد هو الحشر لجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية  
الباقية من اول العمر الى آخره لا يجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به اراد آخر  
اوروده هنا بان يقال لو اكل انسان انساناً آخر وصار غذاءه وجزأ من بدنه  
فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفى بدن  
احدهما فلا يكون الآخر معاداً بعينه وايضا اذا كان الأكل كافراً والمأكول  
مؤمناً يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معاً وهو باطل ضرورة  
وامكان كونها من الاجزاء الاصلية للأكل لا يوجب الوقوع فاعل الله تعالى  
يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب  
على الحكماء حفظها عن ذلك لتمكن من اتصال الجزاء الى مستحقه ومن  
نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضاً فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع  
والتأليف ايضاً بل انما تعاد الى الحيوة في الصور والهيئات كذا في شرح المقاصد  
لكن يا بابه ظاهر قوله تعالى ﴿اذا مرقم كل ممزق﴾ انكم لنبي خلق جديد الآية  
ولذا استدلل به على ان الحشر يجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدم  
(قوله فان الذي دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك  
الادلة انه لو صح التناسخ لذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم  
باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينفي تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقاً  
من اجزاء بدن آخر او لا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس  
ببدن آخر ان مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان كما صرحوا به فالمراد لا يكون  
ذلك البدن من مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت عنه وان كان مخلوقاً من  
عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدوم العالم  
وتناهي العناصر فيلزم منهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها  
بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجمله المراد نفي لزوم التناسخ المصطلح  
كما دل عليه قوله وان سمي ذلك الى آخره فلا اشكال في المقام  
بعد تحرير المرام (قوله لا يقدح في المقصود الخ) قال في شرح المقاصد



ولا يضرننا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع الجملة المدوم  
وما نهديه النصوص من كون اهل الجنة جرد امردا وكون ضرر الكافر مثل  
احديه ضد ذلك وكذا قوله تعالى \* كل نصبت جاورهم بدلتهم جاورا غيرها \*  
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى \* اوليس الذي خاق السموات والارض بقادر  
على ان يخاق مناهم \* اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المناسبات  
والمقاب بالذات والآلام الحسية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية  
قلنا المبرة في ذلك انما هو بالادر التواني هو للروح واورا سطة الآلات وهو باق  
بمينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصباء والشيوخ  
انه هو بمينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال  
لن جنى في الشباب وعوقب في الشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى وليس  
هذا قولنا بما قاله الحكماء من ان الالذة والالم عبارتان عن الادراك اذ بوجبه  
وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لا يتوهم  
ان في ذلك تناحرا الخ) يعني ان ذلك التبدل انما يكون بالتحلل ببعض الاجزاء  
وعدم الجبر بوجوب عدم الكل واذا انعدم البدن تحل ببعض الاجزاء يلزم مفارقة  
النفس منه لامتناع تعاقبها بالبدن المدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو النفس  
بالبدن الاخر مطلقا بدمه مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثاني مشتقا على  
اجزاء البدن الاول ومختلفا منها ولا لكان في ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعاقب  
النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن البدن الاول المتعدم واللازم باطل بان في  
القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعاقبها بالبدن الذي لا يكون مستقلا  
على اجزاء البدن الاول (قوله فافهم) لعل وجهه الاشارة الى ما قلناه من شرح  
المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض  
ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحللة من بدن النبي والسيد يثاب بوجه غريب  
شيبة بالاستحالة صوراً روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا  
مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالاكس فثبت على مذهبه وفي ثبات مراتب  
الظهور لشيء واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين المحكمة) وفيه انها  
لا يجمعون بهذا الجمع والالكان عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا يرتضيه  
ظاهر الشرعية (قوله فانما هو من حيث الجمع بين الشرعية آء) اي لامن  
حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المهاد الجسماني في النجاة  
والشفاء من الكتب المحكمة انما هو من حيث ذلك الجمع لامن حيث ان المهاد

الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض معاصريه ( قوله وخبراته وشروره معلومة الخ ) لعله لدفع توهم ان الحشر الجسماني الذات والاكلام الجسمانية موقوف على علم النفس بمصادر عن البدن من الخبرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني الذات والالام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولك ان يحمل الخبرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن ياباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحققة لانه اشارة الى ذلك وفي توصيف الشريعة بالحققة مع قوله انا بها سيدنا تصرح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر الجسماني من حيث الحكمية كتنقل الكفر وليس بكفر روى عن الامام الياضي ان ابن سينا ناب في آخر العمر ورد المظالم وخفف القرآن وكان يحتم في كل ثلاثة وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها ( قوله والحكمة في الحساب دفع شبهة منكرية ) بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة في معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائد لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية ( قوله ووجه الاندفاع ظاهر ) اذ انسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل نجعل اجساما نورانية او ظلمانية وح يمكن وزنها ايضا او سلم فجوز ان يوزن صحايفها وايضا انما يوزن لو كان الميزان ماهو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب ( قوله فان افعال الله تعالى الى آخره ) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجود الفائدة بل بالعبث والخلو عنها بالافعل وخلوا فعاله تعالى عن الفائدة بالافعل خلاف الاجماع ( قوله للاستعظام ) وما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل في كلام الباقاء في التكلم والخطاب لاقى الغيبة محل نظر وقد سجل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن ( قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين ) فان صيغة الماضي فيها تدل على كونها محالوقتين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيهها على تحقق الوقوع الاستقبالي كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى نادى البتة من غير قرينة هنا بخلاف نادى ( قوله ولم يرد به نص صريح ) بحيث لا مجال للاختلاف في تعيين مكانها ( قوله فلا يرد استدلال الاكثرين بالآية والحديث الاتيين ) قوله وان النار محت

الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع واوذكره دليلا لكان  
 اول (قوله وقال المعتزلة الى آخره) قال في المواقف وشرحه واما المنكرون  
 فتك عباد في استحقاق كونهما مخاوتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابوهاشم  
 بدليل السمع قال عبادو وجدنا ما في عالم الافلاك والناصر اوفي عالم آخر  
 والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل الحرق والالتئام فلا يخالطها  
 شئ من الكائنات والفسادات وهما على الوجه الذي ينتونه من قبل ما يكون  
 ويفسد واما الثاني فلانه قول باننا نسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بآدم ووجوده  
 في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها وانهم لا تقاوان به وقد ابطال ايضا بدليله واما  
 الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كرة فيفرض  
 خلاه سواء تباينوا وتساوا وتماثلوا واحتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى اكها  
 دائم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخاوفة وجب هلاك  
 اكها الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء  
 السموات والارض لامتدح ن داخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد  
 بانه دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لان ينكر وجودهما في الحال فقط ولا ينفق  
 ان لزوم الخلا في وجود العالمين معالا في وجود احدهما بعد فناء الآخر الا ان  
 يستلزم امتناع الحرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه لكرامية واجاب عن دليله  
 بمنع امتناع الحرق على الافلاك ومنع انه في عالم الناصر قول باننا نسخ كما اشار اليه  
 الشارح فيما قبل وعن دليل ابي هاشم الاول بان دوام الاكل يجرى افرادها  
 وعدم انقطاع نوعها وبان المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما  
 لضعف الوجود والامكان وانها تدمر انما يتفرق الاجزاء دون اعدامها  
 ثم يعاد ان وذلك كاف في هلاكها وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض  
 السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء  
 اذ يمتنع قيام عرض واحد بالشخص بمجاين موجودين معا او احدهما موجود  
 والاخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيجعل  
 هذا على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة مثله وانت خبر بان جوابا عن دليله الثاني  
 لا بد فمه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات السبع ووجوب  
 كون النظر اعظم من المضروف اذ لو تساوا بالمر تدخل الجسمين وان كان  
 عرض احدهما متماثرا بالسخن امراض الآخر وللآخرة اليه جعل الشارح  
 هذه الآية دليلا على اضلال الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد

اى الحسنة  
 له  
 ما  
 لم  
 لم

صا

سسر

الجنة والنار معا فيهما ولما اسند الانكار الى مجموع المعترلة اشار بالايدى الى دليل  
ابن هاشم وباستلزام الخلاء الى دليل عيسى فلا يرد عليه انه خاط بين دليلي  
المذهبين فافهم ( قوله واما الثالث فلا نه يستلزم الخلاء ) وجه الاستلزام  
ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريافلو وجد عالم آخر لكان مشتملا  
على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك لكونها بسيطة كريافة ايضا فسواء  
تماما او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس  
بين الكرتين الانبفطة واحدة ( والجواب منعه امتناع الخلاء ) فان ادلته  
ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما  
من الفاسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيحوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بحسم  
آخر ايس من اجزاء شئ من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق  
العالم بمعنى ماسوى الله تعالى كما اذا كانت تدويرين في الفلك الاعظم كما يؤيده  
ما في بعض الآثار من ان في العرش قنا ديل معلقة وهذا العالم من السموات  
السبع والارض في واحد منها وحينئذ يندفع دليلهم الآخر بان يكون في جهة  
من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم محدد الجهة قبله لانه مع لزوم الرجوع  
بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبني على نفى القادر المختار الذي بقدرته و ارادته  
محدد الجهات وترجيح التساويات وذلك عندنا ممنوع كما متناع الخلاء و امتناع  
الحرق والانتيام وهذا هو الجواب عن دليل بطلان الثالث والجواب عن دليل  
بطلان الاولين ما بأتى منه ( قوله قلت اذا كانت الجنة آة ) حاصله انه ان اراد بعالم  
الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم  
العواليات الجسمانيات مطلقا و يندرج فيه العرش والكرسى اللذين هما الفلك  
التاسع والثامن عند الحكماء وان اراد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان عرض  
الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق  
السموات السبع ونحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض  
السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوي الظرف والمظروف وتداخل  
الاجسام وعدم محدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون  
سفها الكرسي لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون  
عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روى عن النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم انه قال ما في السموات السبع والارضين السبع مع الكرسي الا كحلقة  
في قلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحانة بل على

الى العرش كرسى

تقدير كونها فوق السموات السبع ونحت الكرسي يكون عرضها اعظم من  
عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظهوره  
على كون الجنة كروية ايضا فتكون كروية متباعدة بالسموات والارض فيكون  
اعرض ههنا قلت فنختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كان  
الاية مشحولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الطاهر انها كناية عن انها  
اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضيق  
الارض يكون طولها اعظم لا محالة فليزعم ان يكون اوسع من السموات والارض  
ولا محذور وان لم يكن انها عرض وطول بل كانت كروية كسموات او كان  
عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكتابات  
امكان المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل اجساد  
كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يمكن في كون الكلام كناية جواز  
ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارد وان لم يحز في خصوص المادة وقد اشار  
الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس كمثل شيء اني مثل المثل  
كناية عن نفي المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية  
عن العظمة والاعتلاء ويمكن ان يقال بحتم ان يكون المعنى من عرضها كعرض  
مجموع السموات والارض في الواسعة وان كان اعظم منه في القدار تشبيهه بالعمود  
بالحدوس واما حديث فضد الافلاك التسعة ونماس بعضها لبعض بحيث  
لا يكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل واوصدق ما ذكروه  
في علم الابعاد باني هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم السؤال بمجموع الجنة  
والنار اذ لا سائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فابن النار ولا تغاص  
الابان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم  
ولجل الارضون بمعنى السهلابات على التغليب من الارض وسائر العناصر  
والافلاك السبعة الكروية مما يلي سمت قدمهم وحينئذ يدفع ايضا ان كان  
قوى هو ان لا شبهة في كون السموات سبع كروية ولا في كون الارض  
في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخوفات وقد اعترف بذلك كثير من  
المحققين كاذمام الغزالي والرازي والبضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا  
لكانت فيما بين الارضين فلذلك القمر وليس كذلك لما في بعض الآثار من ان شراة  
منها لو كانت فيما بين السماء والارض لاحرق الارض وما فيها ( قوله والجواب  
انه لا يجب الى آخره ) سلب الوجود هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال ها

بامتناع إيجاد ملاقاته فيه ولو اضر السائل عن دعوى الامتناع واقتصر  
 على العبث لكفاء في عدم خلفهما الآن ولم يصح سب الوجوب في جوابه ايضا  
 ( قوله انما هو في حق الكافر المعاند الى آخره ) لعل المراد بالامتناع من لم يبلغ  
 في الاجتهاد ( قوله على ان الكفار مخلدون في النار ) وما قيل ان الرطوبة التي  
 هي مادة الحياة تنفي بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية  
 متناهية فلا يتصور خلود الحياة ودوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن فضية  
 العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار ( قوله خلافا للمعتزلة والخوارج )  
 فانهما جعلوا الاعمال جزءا من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة  
 اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم  
 التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم  
 وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع  
 التصديق كافر عندهم ( قوله او اشعر بتهاون المرتكب آه ) اي استحقاقه بالدين  
 كاشعار اصغر الكيأ وذاك الاستحقاق ظاهر في وطئ الزوجة بظن الاجنية  
 لافي القتل بظن عصمة الدم كظن الحر بي الا ان يقال قتل النفس بغير حق  
 دال على عدم المبالاة وهو تهاون ( قوله لان الكفر ايضا كذلك ) اي مغفور  
 بعد التوبة فيلزم تساوي مآثي عنه الغفران ومآثي له في جواز المغفرة بعد  
 التوبة فاوحل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب  
 ويغفر مادون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك  
 ظاهر الفساد فلا بد ان يحملا على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم ينسب  
 ويغفر مادون ذلك ان لم ينسب ايضا واما حجل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة  
 والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلاق بالظن اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات  
 والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى ( قوله واجب بمنع دلالة  
 على العموم الى آخره ) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص  
 وبالنسبة الى كل من الاحوال والافعال ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة  
 في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص  
 والافعال على العطف قبل الربط اذ دلالة على التأيد في لا تجزى ومعنى قوله  
 ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فايكن دالا على ذلك العموم ولا يكون  
 مراد بل مخصوصا بالكفار جميعا بين الادلة المتعارضة مهما يكن فلا يرد عليه  
 انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى

التخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة  
 اجمالا لا بد ان يكون دلالتها في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والافاق  
 ودلائل في نباتها خاصة لهما لانا لا ثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع  
 الاوقات والخاص مقدم على العام فالجميع معناه الاجزاء التخصيصية في التفسير  
 الكبير (قوله اي قبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله شفع اسم مفعول  
 من التفعيل كما يدل عليه الحديث الاتي لانه بمعنى شفع بجعل مقبول الشفاعة  
 لان التفعيل بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (قوله لتجبل فصل  
 القضاء الى آخره) لان في التجبل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد  
 من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (قوله من كان في قلبه منقال  
 ذرة الى آخره) وقوله من قال في عمر مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد  
 التقليدي (قوله المقام المحمود الى آخره) وبعضهم جعله غرقة عالية في الفردوس  
 الاعلى وفي عبارة التخصيص ائمة الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك  
 التخصيص ما روى انه عليه السلام قال ان المؤمن يأتون للشفاعة الى آدم  
 ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة  
 اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقت  
 ساجدا فيدعني ماشا الله تعالى ان يدعني ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقلي سمع  
 واشفع تشفع وصل تعطه فارفع رأسي فأتني على ربي بنناء، وتحميد لعل الله  
 تعالى ثم اشفع فيجدي حدا فخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد  
 حبسه القرآن اي وجب عليه الحاقه ثم نلى عليه السلام قوله تعالى عسى  
 ان يمشكركم بك فاما محمودا وقال وهذا المقام المحمود الذي وعدنيكم عليه السلام  
 ففيه ان دلالاته على ذلك التخصيص متنوعة لجواز عموم المحمول واللام لاهد  
 في الآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه  
 عليه السلام للجميع اناس فنيا في قوله عليه السلام امي كما في اكثر الاحاديث  
 فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه الصلاة والسلام امي  
 ان تكون مجازاتهم مطا بالولاية عليه الصلاة والسلام وكذا ما قيل كيف ينفادى سائر  
 الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن شفاعتهم لأمهم وشفاعته عليه السلام لهم  
 لان نعمائهم عن الشفاعة وازواجه عنها الاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن  
 بنص الكتب فهم لم يجزئوا الى الاستئذان فدل النبي عليه الصلاة والسلام  
 استأذنه لشفاعته لامتد وشفاعته لامتهم وحسنه انهم في شفاعة لامتهم رجاء

التي عليه الصلاة والسلام فقد كان عليه الصلاة والسلام سبيل الدخول الكل في الجنة  
 وإذا استند الأخرج والادخال إلى نفسه بطريق الإسناد إلى السبب فليس نقادهم  
 عن مجرد البداية في الشفاعة كما قبل وما ذكرناه هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين  
 والسيدة المذكورة في حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم أناس يد الناس يوم القيمة (قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة  
 ربنا أمنا الاثنين واحيئنا الاثنين) الآية ينهض الاستدلال بأنه لو لعذاب القبر  
 لما كانت الامانة الاثنين بل واحدة بخلاف ما إذا وجد الأحياء في القبر ثم الامانة  
 فإن قيل يعارضه أن يقال لو وجد عذاب القبر أو وجد الأحياء فيه فلا يكون  
 الأحياء الاثنين بل ثلثة الأحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر (قلنا يجب عنه  
 بوجوه الأول أن وجود الثالث لا ينافي إثبات الاثنين بخلاف انحصار الامانة  
 في الواحدة الثاني أن الظاهر من أخبار الأحيائين أخبار بما ليس بمعين وهما  
 ما في الدنيا والقبر وما في الآخرة معاني الثالث أن سوق الآية ظاهر في أن المراد  
 بالأحياء ما نعمة معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر  
 وما في المحشر واختاره الشارح وفي قوله على سبيل الحكاية إيماء إلى ما ذكره  
 من أن المراد ما يعميه تلك المعرفة ويمكن أن يقال لعل الأحياء المقرون بالامانة ظاهر  
 في أحياء الميت كما في قوله تعالى ربني الذي يحيي ويميت فافهم (قوله أن الصبيان  
 يستأنون) تعرض به هنا لمناسبة أن ذلك السؤال في القبر والأفعلة قوله  
 وسؤال منكر ونكير إلى آخره ورجع هذا القول بتأني النبي عليه السلام ابنه  
 إبراهيم (قوله ففهم من أثبت التعذيب وانكر الأحياء) وهو مذهب الصالحية  
 والكرامية حيث زعموا أن التعذيب مشروط بالأدراك لكن الأدراك غير مشروط  
 بالحياة وأما من ذهب إلى الأحياء بدون إعادة الروح فلهل الأحياء عنده حاصل  
 بنوع تعاقب الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو باطل عند  
 الجمهور أيضا فقوله ومنهم من قال بالأحياء وإعادة الروح مما أشاره إلى مذهب  
 أهل السنة والجماعة فإن جواب الميت لمنكر ونكير يدل على إعادة الروح إذا الجواب  
 فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار (قوله ولا يلزم أن يرى أثر الحياة إلى  
 آخره) جواب عما قاله المنكرون لو كان عذاب القبر بالأحياء لرأينا أثر الحياة في الميت  
 واللازم باطل وحاصل الجواب أن الملازمة ممنوعة إذ لا يلزم من وجود الحياة  
 الإحساس بأثرها كما يلزم من وجود النار في الشجر الأخضر الإحساس بأثرها  
 في هذه النشأة هذا هو الأوفق بالنظر باخفاء النار لما قبل أن هذه العين لا تصلح



لمشاهدة الامور المكونية لان النار الخفية من عالم المات لان عالم المكونت نهم  
 ينجم عليه ان الحكم يكون النار مخفية في البحر الاخضر وهمى ككرونها مخفية  
 في الزند وقوله تعالى (جعل لكم من الشجر الاخضر نارا) لا يدل عليه لان النار  
 تحدث منه بالحق فيكون منشأ لحدوثها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة  
 لان منشأ الشجر الاخضر الذي غاب عليه الرطوبة المضادة لمحدث النار  
 من كمال القدرة وهو ما اشار اليه البخاوي (قوله وهو ان تصديق بان الحية  
 موجودة) اي الحية حقيقة موجودة في الاعيان لا في مجرد التخيل لكن الاعيان  
 على قسمين ملكية تشاهد من الناس في هذه النشأة وملكوتية لا تشاهدها فيها  
 الا الخواص فاذا كان المذهب الجهماني يلدغ الحية المكونية مع اعلاء الروح  
 بقدر احساس ادغها فلا اشكال في اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية  
 في هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ ورد عليه انه من  
 قبيل المذهب الروحاني فيحتاج الى الجواب به انه لا قادر على خلق المذهب  
 الجهماني بسبب الامور التخيلية ولاجل ان الحية فيه وادغها حقيق لا مجازي  
 بتنبه الاتام الحاصلة من الصفات المهلكة النكابة بالآلام الحاصلة من ادغ  
 الحية الملكية كان اظهر من النشأت فكان اصح الاحتمالات وبذلك يرفع  
 عرق شبهة النكرين بالكلية الا فيما قالوا ربما يأكله السبع او يحرق بالنار فبصير  
 رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله  
 وجوابه ويجوز ذلك سفسطة ليس بابعد من يجوز حيوة سرير الميت وكلامه  
 وتمذيب خشبة المصابوب وحرارها ونحن نراها بما بها الا ان يقال اشتراط  
 الحية بالبينة موع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدما يصلح بنية  
 للمذيب وما ذكرنا من السفسطة مدفوع بورود الشرع في حق الميت دون  
 لسرير والخشبة وهو انه لا قادر على احياء المجادات وتمذيبها (قوله فان فات  
 ما الصحيح من هذه الفسادات الى آخره) لا يحسن ان الظاهر ان هذا السؤال  
 استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب  
 عبد يماقب الى آخره لكن الجواب بامكان اسكل يابا، الا ان يحمل السؤال  
 على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يماقب الى آخره  
 على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اي بامكانها فيكون انكار  
 النكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه  
 بدون الوقوع غير كاف فافهم (قوله لقوله عليه السلام اذا قبر الميت) الحديث

لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب القبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والالم يحصل الامانة الذنية في القبر ولا نزاع لمنكري عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا مخلص الابان يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والتكبير قبل الامانة الثانية وهو لا ينافي ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانحلال عن البدن فيما بعد اعم من الانحلال الكلي كما بعد الامانة في القبر من الانحلال في الجلالة كما قيل الامانة فيه (قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملوكين مطابقا اى لاعلى وجه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه يخالفه في تسمية الملوكين كتابات الجبائي وابنه البخني (قوله متمسكين بان الميت جاد الى آخره) هذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى (لا يدفون فيها الموت الا الموتة الاولى) ولو كان في القبر حياة ولا محالة يوق بها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان اثبات الواحدة او اثنتين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للبالغة في نفي انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق باحد المحالين كاف في المباعدة والنجاس بمواز ان يكون تاء الموتة الواحدة التوعية او الجنسية لتشتمل الموتين لان معنى اثناء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجمعي بالوحدة الجنسية في تاء الكلمة انامية كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة الفتازاني هنا في شرح المقاصد (قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدر لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص الذي احبب فاعل مختار في التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كان اعجازه الى آخره) لم يتعرض لكون اعجازه ما خياري من المقتنيات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلاث آيات (قوله وان كان من تخفيف الكلام) لان قوله تعالى (قل لئن اجمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) يدل على سبب القدرة كما لا يخفى (قوله هال اهل البصائر الى آخره) فيه انه يتم لو كان الخطاب بالتمام

الدين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا ان يأتي بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لامة بعدهم فهو اول المسئلة فيكون صادرة (قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره) من ثبوت الشافعي لان اوله بدل على جواز اتمد الصفة وآخره بدل على عدم جوازه والا لفل لمعمول على الصفة او على ترك الاولى افول لامة راعى الادب في عدم نسبة اتمدها اليهم او نقول ليس قوله في نقل عن الانبياء الى آخره نفي على ما نقرر بل اختاروا للذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا بد فرغم رد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيره ومحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالفضلية اكثرنا بانها) فان ثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة للبدا لم يكن مقابلا وكذا الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة قوله والايان في لامة التصديق) اي مطابق التصديق القاي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم بحجى النبي عليه السلام ضرورة اي علم ضروري به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا يتناقض في قواهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي بحجى النبي عليه السلام الحكم اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عايد السلام وهو لا يتناقض كون الحكم نظريا لكن الاولى بحجى الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة ونخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى (قوله ولا بد منه المعرفة القلبية) اشارة الى رد ما ذهب اليه الامامية وجهه بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد به من الصفات وبما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام سواء كان معه التسليم والانقياد او لا يكون (قوله والدليل على خروج التلطف الخ) تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القاي فلا يكون الاقرار اللسانى ولا العمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلطف بدل على خروج سائر الاعمال والدليل الآتى بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عم الجوارح من اللان كان دليلا على خروجها مما ايضا لكن كل من الدليين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لان كل فرد منه واذا جعل الايمان النجى موضحا للقدرة المشتركة وجعل العمل حزا من فرد الكمال كما

في الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لا على عدم كونهما شرطا خارجا  
 لكن ما ذكره في قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر  
 في باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغار يدل على عدم كون العمل  
 جزءا من الايمان من افراد القدر المشترك اذا عفو بدون الايمان وفاقا ( قوله  
 الثاني ان يكون اجزاء معرفة الخ ) اي الاجزاء ليست داخلية في قوام الايمان  
 حقيقة فالنظر بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة  
 حقيقة لا عرفا ولذلك لم تقدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز العرف انتفاء  
 الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذلك الشجر والظفر وسائر  
 الاعضاء التي لا يوجب زوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن  
 كذلك عرفا ولذلك لم تقدم بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة  
 لم يجعل العرف اجزائها ما هي اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف  
 اجزاء للايمان ما ليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد  
 هنا توجيه الحديث الاتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق  
 لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا  
 الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله  
 القوة والضمف كلى مشكك وكلما قوى وكل آثاره وثمراته وهي الاعمال  
 فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لا في نفس  
 الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث ( قوله ويطلق عليها الخ ) لا يخفى  
 ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين الاولين ايضا  
 فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بها  
 مجموع التصديق والاعمال بقرينة ماسبق فيكون الاطلاق مجازيا يحمل نظر  
 لان الالفاظ موضوعات للماهيات المطلقة اعني اعم من ان تكون مقرونة  
 بعوارض خارجية او لا كاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارض الخارجية  
 واذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهر الجواب ان الاعمال  
 ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق  
 على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض  
 والعارض والعوارض المشخصة ليست جزءا من الشخص في التحقيق بل  
 الشخص هو الماهية المعروضة لتلك الشخصيات على ان يكون التقيد  
 داخلا والتقدير خارجا ( قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان

بما هو احد قسمي العلم ) اى التصور والتصديق ( فلا بد فيه من قيد آخر  
 لخرج الكفر العنادى ( المشار اليه بالاية السابقة وبقوله تعالى ( يعرفونه  
 كما يعرفون ابناءهم الآية ) وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التاليف  
 بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه وبقى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا  
 صدق بقلبه واستغيب الموت او الحرس او آفة اخرى لا فباثنا في القتل او تلفظ  
 بهما عند الكفار لان التاليف بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف  
 ما اذا اكره بالقتل على اتلفظ بكلمة الكفر فان الاكره هناك على اسماع الغير  
 فلا بد من قيد يميز المؤمن المأجر عن الكافر المأجر فان نطاق المعرفة اليقينية  
 ليست بايمان فاراد التنبه عليه بقوله والاقرب الى آخره واعلم انه لما ورد في حق  
 الكفار قوله تعالى وجعدوا بها واستبقضتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه  
 كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين  
 احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعبر في الايمان قال في شرح المقاصد  
 فاقترصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والكذب وضد المعرفة  
 النكارة والجهالة واليه اشار الامام الفزالي حيث فسر التصديق بانسابه قاله  
 لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة  
 تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو  
 امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يحمل رأس  
 الابدان بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كن وقوع اصره على جسم  
 فعحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة بتحقيق فقال  
 المعبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نية الصديق الى التكلم اختيارا  
 وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخاوع عن الاختيار  
 كما اذا ادعى النبوة واطهر المجردة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير  
 ان يثبت اليه اختيارا فانه لا يغفل في لائمة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كيف  
 والتصديق ما مور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية  
 او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع  
 النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالصدق طائفي عالم  
 بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا  
 بمصدقين لافة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق مزود  
 بمثل نارة الى ان التصديق المعبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي

هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم لافرق  
 بينهما الابلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه  
 فعلا اختياريا وكون العلم كيفيا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء  
 الممتنعين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي  
 التصديق ليس من جنس العلم بل امر ورأه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان  
 التصديق على الحقيقة ككلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الانع العلم انتهى ثم  
 اورد على البعض الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون  
 المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي بما ينزاع  
 في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح عاقل قدرته به  
 وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام  
 والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسكن والتهرب او الحركات  
 والسكنات وغير ذلك كالصلاة او التزوك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب  
 المقدور المثار عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ابقائها فكون  
 الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا ماثبا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها  
 المكلف بقدرته واختياره بتوقيفه تعالى وهذا يتبعه على انه لو لم كون المأمور به  
 هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه  
 وتحصيله كافي سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن  
 المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه علاني  
 بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق  
 اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختيار والاضطراري قطعا الثالث  
 انا لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقاب سوى ادعائه وقبوله وادراكه  
 لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان تصور هناك فعلا وتأثيرا من  
 القاب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة  
 الاسباب وقد لا يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون  
 تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما هذا فعل وتأثير من النفس  
 لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فتدبر بل معاروم  
 الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة  
 دون الكيف القار بعد حصوله لما صح الاتصاف به حقيقة الاحال المباهرة  
 والتحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان يحصل التصديق

سبحانه  
 البعض الاول بعض  
 الحقيق والبال  
 بعد من علمها

مؤمن بعد زمان التخصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف الفارة بعد  
 حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ  
 التصديق لفظ المرفق والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديق ويقطع  
 بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقود  
 وخصوصيات كالتخصيل والاختيار وترك الجعود والاستكبار ويدل على ذلك  
 ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان مرفق والمعرفة تساهم والتسليم  
 تصديق وماتل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرهما ان التصديق  
 من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاينا فيه لان مراده ان  
 كلام النفس لا يتعين ان يكون علما وارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما  
 فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعتين شئ منهما اوليته شمرى بانه اذ لم يكن  
 الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فغامنى تخصيله بادليل او التقليد وهل  
 يعلم ان يكون ثمة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخمس اعتبار  
 الاختيار في نفس التصديق اللازم وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس  
 بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبيا عليهم السلام بما اوحى  
 اليهم والتصديق بما سمعوا من النبي عليه الصلوة والسلام مكاسب بالاختيار  
 وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمر شاهد المجيزة فوقع في قلبه صدق النبي  
 بالاختيار مكلف بتخصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة  
 الحاصل من المجيزات حدسى ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه  
 التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون اثنية  
 الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبيا عليهم السلام  
 والتصديق ضرورى لا اختيارى فلو كان الايمان محصورا في التصديق  
 الاختيارى يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان  
 واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من  
 المجيزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختيارى كما صرح به ذلك القائل  
 او كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختيارى لزم تكليفه بما لا يلط في اذلاية تاب  
 تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق  
 اختيارى آخر لاستلزامه اجتماع الثابتين لان التصديق المتفق به علوم واحد  
 نوع حقيقى كما صرح به المارح في كتابه فوا اجتماع فردان مند في نفس واحدة  
 في زمان واحد يلزم اجتماع الثابتين في محل واحد وهو محل لا يقبل ايس التصديق  
 الكسبى هنا معنى التوقف على النظر بل ما يحصل به شرة الاسباب اختيارا

كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو البصر  
 والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيارا نحو السمع فليس كل ما حصل  
 بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر  
 في الحدس انتفاء الحركة الثانية لانتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق  
 من المجزأة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة  
 بالاختيار نحو المجزأة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا  
 بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعهم اختيارا  
 لاننا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المجزأة من غير اختبار ومن وقع  
 سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار القائل حيث قال  
 ربما يقع في قلب من غير اختبار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من  
 التصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي  
 المقرون بترك الجحود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط  
 بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله مباشرة الاسباب اختيارا كالظفر  
 وتوجيه الحدقة واما في جملة مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق  
 ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بمجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق  
 آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) اي عن ذلك القيد الآخر  
 بعضهم (بالتسليم والانتقاد) الاختياريين (وجعله ركنا من الايمان) لاشترطا  
 خارجا (والاقرب) اي اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي  
 العلم مع الاختياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانتقاد ليكون  
 الايمان مجموع التصديق القلبي والتسليم والانتقاد ان يفسر التصديق المأخوذ  
 في مفهوم الايمان (بالتسليم الباطني والانتقاد القلبي) الاختياريين المعبر  
 عنهما بكلام النفس اي بتكلمها الاختياري وانما كان اقرب من التفسير بما هو  
 احد قسمي العلم لانه مغف عن قيد آخر وان كان تفسيرها مجازيا من باب ذكر العام  
 وارادة الخاضعين ومن تفسير القيد الآخر بهم ادع جملته ركنا لان ذلك "تسليم  
 والانتقاد الباطنيين" يساير كنه بل شرط خارج ولقائل ان يقول ان اريد بالتسليم  
 الباطني والانتقاد القلبي معنى الاذعان والقبول الاختياريين اي الحاصلين مباشرة  
 الاسباب اختبارا فتجده عليه الرابع ثم اورد العلامة التفتازاني في الوجه الخامس  
 اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطاقا ولو كانا  
 اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر



وان ار يد التصديق المنطق مع شي آخر اختياري فقد جعل ابي الآخر الذي  
 ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق التحدية بذلك المجموع  
 اللهم الا ان يقال المراد بانهم الباطني والاعتقاد الغلبي هو التصديق المنطقي  
 المقرون بترك المعهود الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقييد خارجا وذلك  
 التصديق كسبي اختياري اما في ذاته واما في جملة مقارنا ذلك التوك الاختياري  
 فلا اشكال فلي هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب بخبره بوجهه لان نسبة  
 الصدق بالاختيار فساخر في كون الاختيار في نفس التصديق  
 وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون في نفس التصديق  
 ومن ان يكون في جملة مقرونا بذلك انك لا ينبغي \*  
 ونختتم الكلام بالايمان \* رجاء لدوامه لنا من الملك  
 الانسان \* والمجد لله على الاتمام \*  
 انه ولي كل انعام \*

بحمد سبحانه و تعالي قد اكمل طبع هذه الحاشية البديعة المنسوبة الى المير  
 الخطير والجهيد انهربر \* وحيد زمانه فريد او انه \* المشتهر بين العلماء  
 باسميل الفاضل الكليني \* على الشرح المنسوب الى العالم الرباني والرف  
 الصمداني المعنون بالفاضل الجلال الدواني \* اسبغ المولى سبحانه رحيته  
 على مراقدهما \* واحاط بظلال لطفه وغفرانه حول مضجعهما \*

وذلك في امن عصر حضرة السلطان بن السلطان ( السلطان  
 عبد الحميد خان ) احكم المولى بالالهيم الصمداني قوة قلبه  
 بالتوفيق والتأييد \* وايدلوا دولته بالناصر الحميد  
 والتأييد \* وكان طبعهما في مطبعة المساح  
 المحرم افندي البوسنوي \* اعانه المولى  
 باموره الذينوي والاخروي \*

روصادف ختام طبعهما

في اخر محرم الحرام

\* لسنة ثلاثمائة

والف

..عارف نظارت جلیله سی رخصتیه طبع اولمشدر

صحاف چارشوسنده (بوسنوی الحاح محرم افندیك) دكاننده  
فروخت اولنور